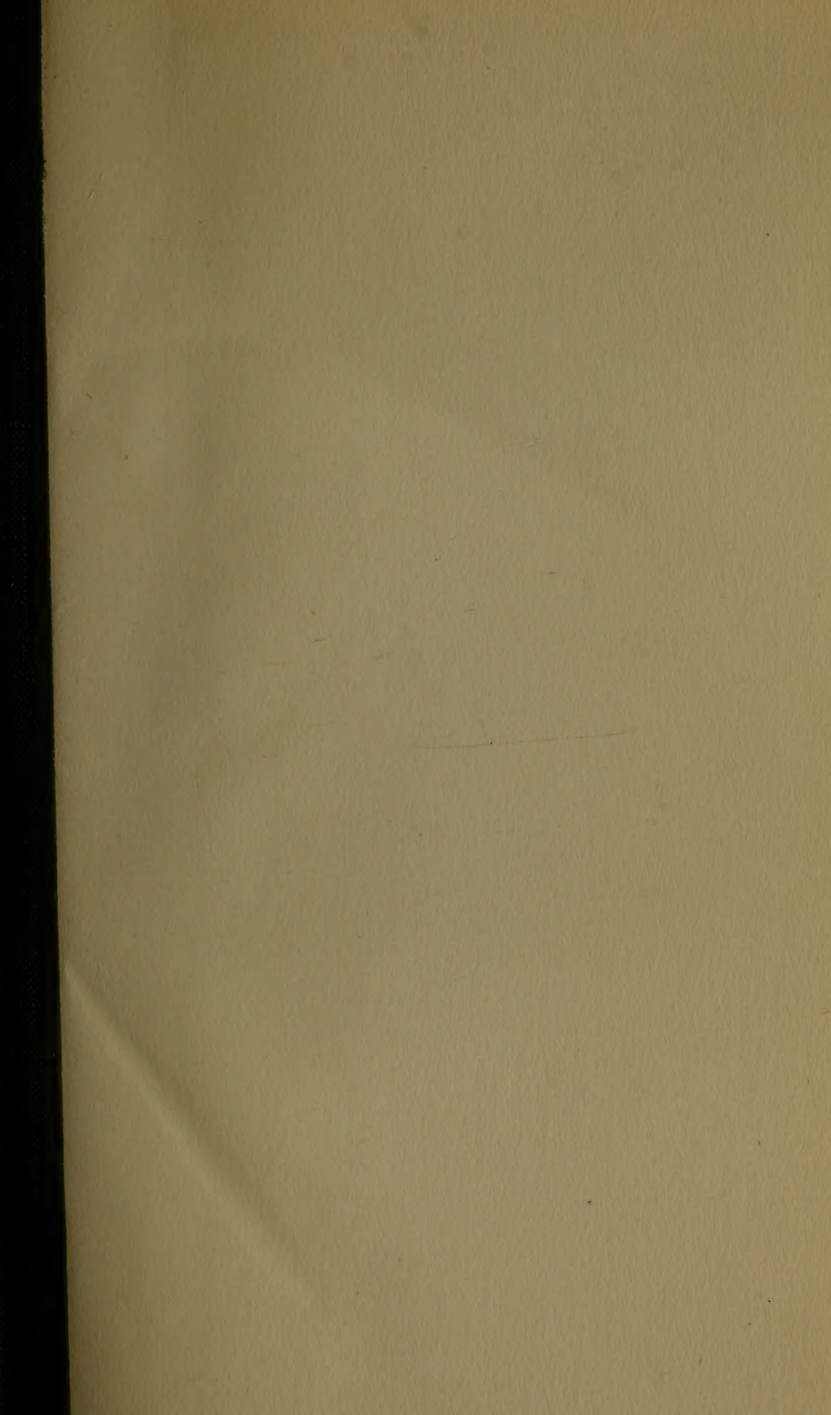
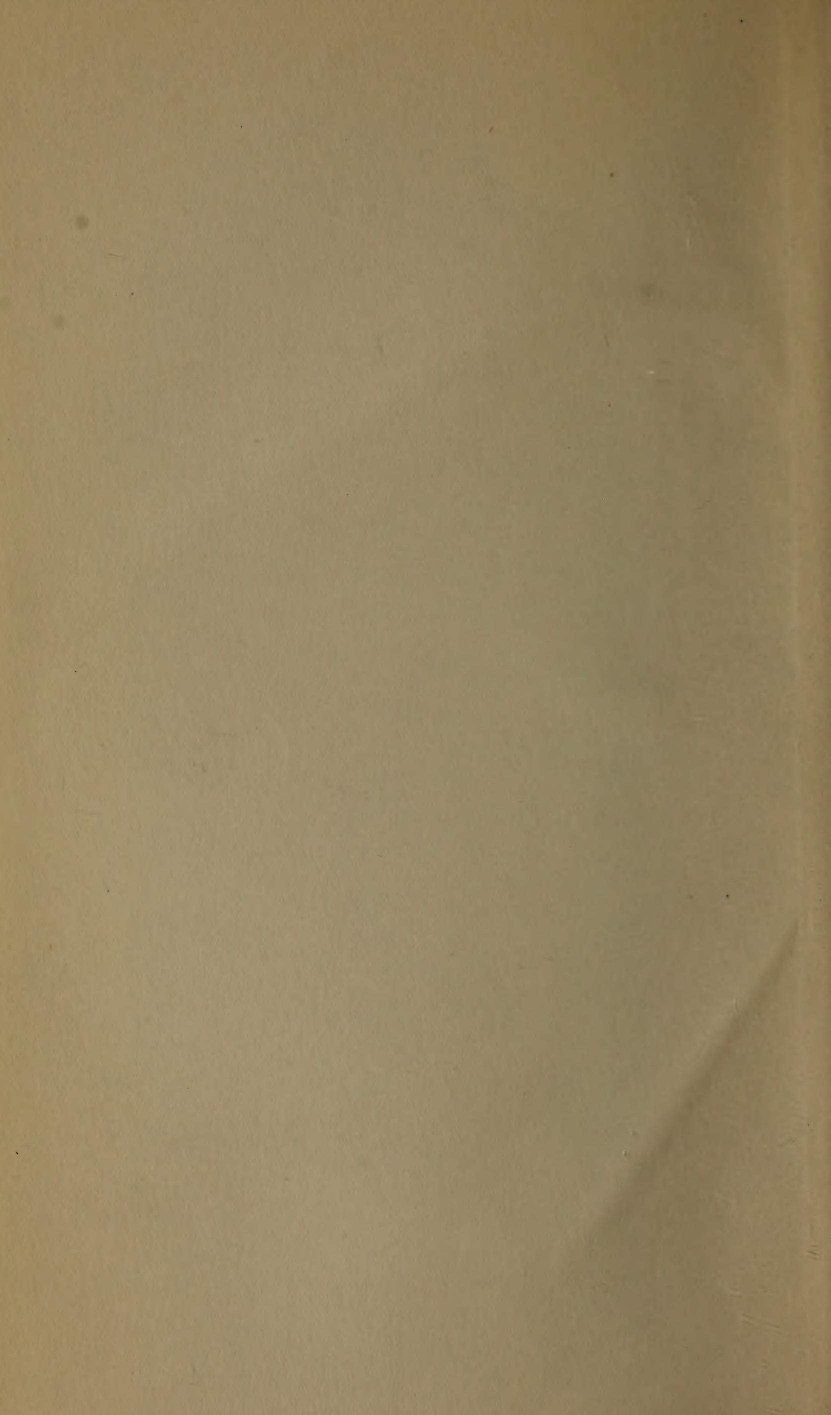
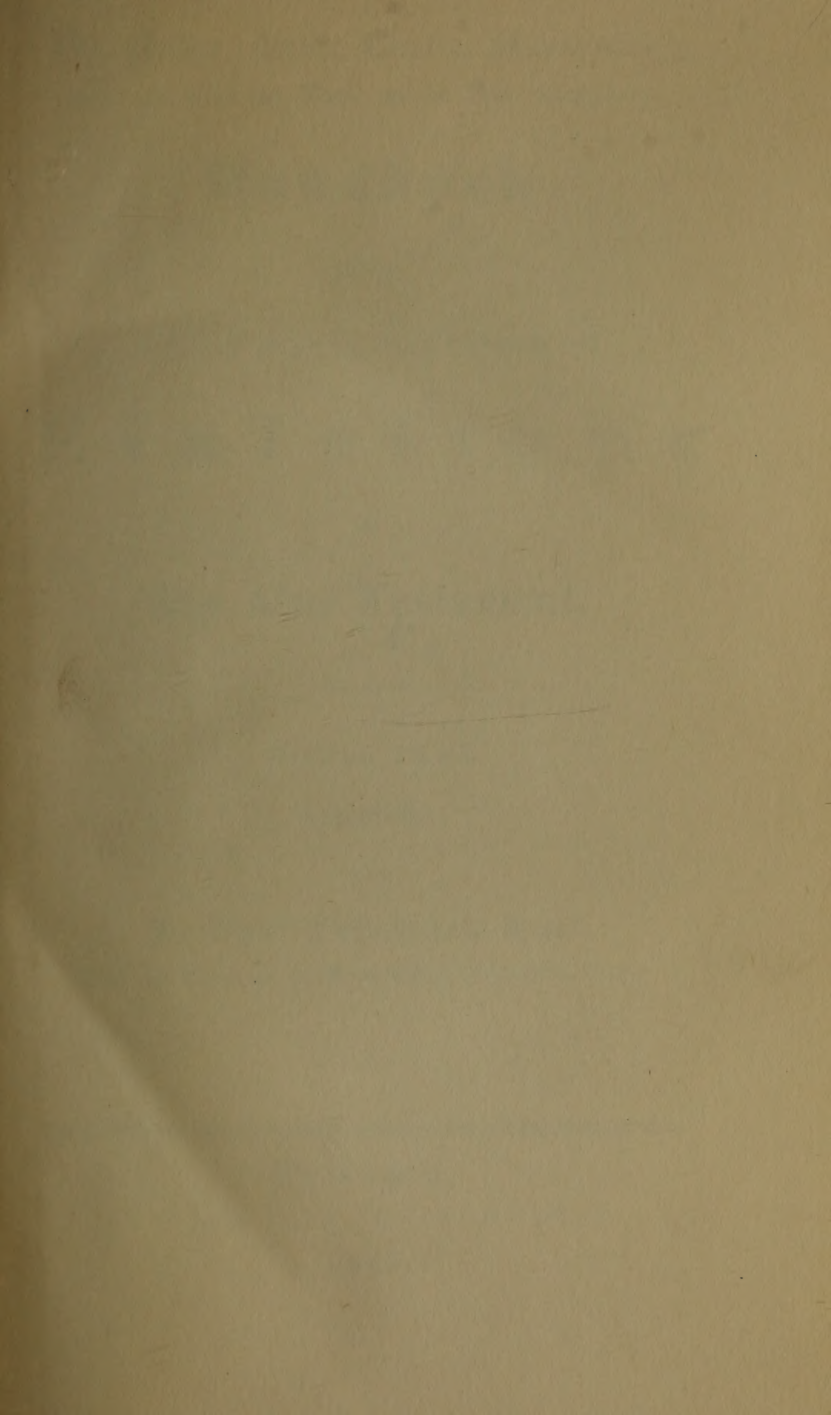


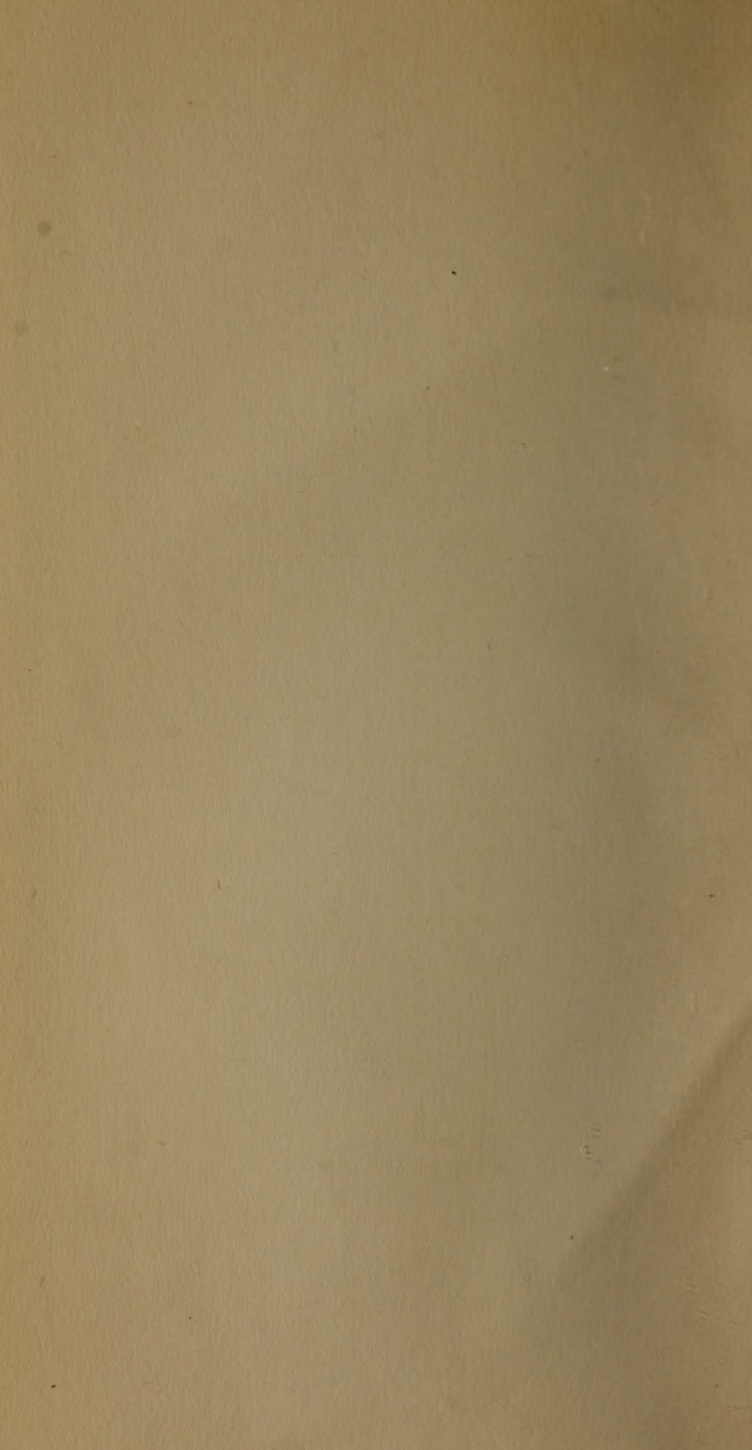
UNIV. OF
TORONTO
LIBRARY











Dr. Heinr. Andr. Christ. Hävernick's
weil. ord. Prof. der Theol. an der Univ. Königsberg,

Handbuch

der

historisch-kritischen

Einleitung

in

das Alte Testament.

Dritter Theil

ausgearbeitet

von

Dr. Carl Friedrich Keil,
Prof. der Theol. an der Kaiserlichen Universität Dorpat.

Erlangen,
Verlag von Carl Heyder.
1849.

…Andr. Christ. Hävernick's

weil. ord. Prof. der Theol. an der Univ. Königsberg

Handbuch

der

historisch-kritischen

Einleitung

in

das Alte Testament.

Dritter Theil

…ausgearbeitet

von

Dr. Carl Friedrich Keil,

Prof. der Theol. an der Kaiserlichen Universität Dorpat.

Erlangen.

Verlag von Carl Heyder.

1849.

B 13398

13398
16/6/91

Vorwort.

Das Werk eines verewigten Freundes fortzusetzen und zu vollenden, ist eine wehmüthige und schwierige Aufgabe. Indem ich auf den Rath eines theuren Gönners und den Wunsch des nun auch schon zu seines Herrn Freude eingegangenen Verlegers mich der Aufgabe, den dritten und letzten Theil dieses Handbuchs der historisch-kritischen Einleitung in das A. T. herauszugeben, unterzog, war ich mir der Schwierigkeit, welche die befriedigende Lösung derselben haben würde, wohl bewusst, hoffte aber in den hinterlassenen Papieren des sel. Dr. Hävernick nicht unbedeutendes Material zu finden, durch dessen Bearbeitung und Vervollständigung das von ihm über zehn Jahre lang mit ebenso grossem Fleisse als umfassender Gelehrsamkeit bearbeitete Handbuch möglichst in seinem Geiste zu Ende geführt werden könnte. Allein diese Hoffnung wurde nicht bestätigt. In den Papieren des dahingeschiedenen Freundes, welche mir durch gütige Vermittlung des Herrn Consistorialrathes, Prof. Dr. Dorner übergeben wurden, fand sich ausser einem Entwurfe zur allgemeinen Charakteristik und einer mitten in der Entwicklung abgebrochenen Skitze zur Geschichte der hebräischen Poesie nur eine ausführliche Bearbeitung des Buches Hiob, welche mit leichter Mühe revidirt und druckfertig gemacht werden konnte. Alles Uebrige habe ich, ohne Vorarbeiten des sel. Verfassers benutzen zu können, selbstständig ausarbeiten müssen. Wie

weit es mir dabei gelungen ist, diesem Theile des Werkes denjenigen Grad wissenschaftlicher Reife zu geben, welchen der Verf. selbst ihm verliehen haben würde, falls er denselben noch hätte bearbeiten können, darüber mögen wohlwollende und sachkundige Beurtheiler entscheiden. Ich bin mir nur bewusst, diesem Ziele ernstlich nachgestrebt zu haben, und mit dem seligen Freunde auf demselben Grunde des Glaubens und Bekenntnisses zu stehen.

Vielleicht werden manche Leser die Einleitung in die Psalmen zu ausführlich finden; indess nach dem ganzen Plane des Werks war bei der noch immer so streitigen Frage über die Echtheit der Psalmenüberschriften eine auf die einzelnen Psalmen eingehende Kritik nicht zu umgehen, da auch Dr. Hengstenberg in seinem ausgezeichneten Commentar diese Frage noch keineswegs zum Abschlusse gebracht, sondern dem vielen Trefflichen, was er darüber gegeben, mancherlei willkührliche Behauptungen beigemischt hat, die nicht geringe Blössen zu neuen Angriffen darbieten.

Der Gott des Segens aber gebe, dass auch der letzte Theil dieses Werkes bei den Freunden des Wortes Gottes eine freundliche Aufnahme finden, und dazu beitragen möge, den Glauben an die geoffenbarte Wahrheit der heiligen Schrift fester zu gründen!

Dorpat, den 23. März 1849.

Dr. Keil.

Inhalt des dritten Theils.

Bei dem Verleger dieser Schrift sind nachstehende Werke erschienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Hävernick, H. A. Ch. Commentar über den Propheten Ezechiel. gr. 8. Preis 2 Thlr. 16 ggr.

— — Vorlesungen über die Theologie des Alten Testaments, herausgegeben von Dr. Heinr. Aug. Hahn. Mit einem Vorwort von Dr. J. A. Dorner. gr. 8. Velinp. brosch. Preis 1 Rthlr. 4 ggr.

Fischer, K. Ph. Speculative Charakteristik und Kritik des Hegel'schen Systems und Begründung der Umgestaltung der Philosophie zur objectiven Vernunftwissenschaft, mit besonderer Rücksicht auf die Geschichte der Philosophie. gr. 8. Velinp. brosch. Preis 2 Thlr. 20 ggr.

Keil, K. F. Commentar über das Buch Josua. gr. 8. Velinp. brosch. Preis 1 Thlr. 20 ggr.

Krafft, J. G. L. Chr. Chronologie und Harmonie der vier Evangelien. gr. 8. Velinp. brosch. Preis 16 ggr.

Philippi, H. A. Commentar über den Brief Pauli an die Römer. 1. Abth. gr. 8. brosch. Preis 20 ggr.

Schmid, H. Die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche. Dargestellt und aus den Quellen belegt. 2. Aufl. gr. 8. Velinp. brosch. Preis 1 Thlr. 12 ggr.

— — Geschichte der synkretistischen Streitigkeiten in der Zeit des Calixt. gr. 8. Velinp. brosch. Preis 2 Thlr. 6 ggr.

Thiersch, H. W. J. Versuch zur Herstellung des historischen Standpunkts, für die Kritik der neutestamentlichen Schriften. Velinp. brosch. Preis 2 Thlr. 4 ggr.

— — Einige Worte über die Aechtheit der neutestamentlichen Schriften und ihre Erweisbarkeit aus der ältesten Kirchengeschichte gegenüber den Hypothesen der neuesten Kritiker. gr. 8. Velinp. brosch. Preis 12 ggr.

— — Vorlesungen über Katholicismus und Protestantismus. 2 Theile. 2te Auflage. gr. 8. brosch. Preis 2 Thl. 16 ggr.

Spezielle Einleitung.

Die poetischen Schriften des Alten Testamentes.

Allgemeine Vorbemerkungen.

---

§. 276.

Allgemeine Charakteristik der hebräischen Poesie.

Die eigenthümliche Bedeutung des hebräischen Volks in der Weltgeschichte liegt auf dem religiösen Gebiete. Die Religion ist die Basis dieses Staates, die eigentliche Seele des Volkslebens. Mit einer merkwürdigen geistigen Eigenthümlichkeit ausgerüstet steht dieses Volk unter den übrigen Nationen der Erde da. In seiner rein natürlichen Entwickelung, einem sich selbst überlassenen Zustande, zeigt der israelitische Volkscharakter nach seinen hervorstechendsten Eigenschaften eben so grosse Schwächen und Verirrungen, als unter göttlicher Leitung und Zucht, vom Geiste der Religion durchdrungen und verklärt diese eigenthümlichen Seiten sich zu hohen Tugenden, zu wahrhaft grossartigen ethischen Erscheinungen entfalten und gestalten. So erscheint hier hervorstechende Sinnlichkeit und fleischliche Lüsternheit, wie sie dem Hebräer gemeinsam mit dem Orientalen überhaupt eignet, übergehend in grosse Feinheit und Zartheit der Empfindung, in religiöse Weichheit und Tiefe. Starrsinn und Trotz findet sich bei diesem Volke verbunden mit jenem unbeugsamen, durchdringenden Feuereifer der festen Treue gegen Gott und sein Gesetz. Muthlosigkeit, Feigheit, sklavischer Sinn gestalten sich im verklären-

den Lichte der Religion zu einer tiefen, dem übrigen Alterthume fremden Gesinnung der Demuth und Busse vor Gott, voll heisser Sehnsucht und brennendem Verlangen nach Gott. Alle geistigen Anlagen und Richtungen des Hebräers gelangen durch die Religion zur rechten Entwickelung; die ganze geistige Thätigkeit desselben concentrirt und offenbart sich auf diesem Gebiete.

Auf einem solchen Boden ist auch die hebräische Poesie erwachsen; unter solchen Einflüssen hat sie geblüht und sich reich entwickelt. Zwar hat die hebräische Nation auf dem Gebiete der Künste überhaupt wenig geleistet, so dass man ihr bisweilen künstlerisches Geschick im Allgemeinen hat absprechen wollen. Aber dem mit reichen Anlagen ausgestatteten Geiste ist vielmehr nur eine bestimmte Richtung gegeben, ein scharf ausgeprägter Charakter verliehen worden, den derselbe Jahrhunderte hindurch mit wunderbarer Beharrlichkeit bewahrt hat. Für den Hebräer ist die Religion nicht blos im Allgemeinen der Grundtrieb und Hebel alles künstlerischen Lebens geworden, sondern sie hat auch durch ihren eigenthümlichen Inhalt dem Kunsttriebe ein ganz eigenthümliches Gepräge verliehen. Das Gesetz, das Grundprinzip dieser Religion, verträgt sich seinem ganzen innersten Wesen nach nicht mit jeder freien Ausübung des menschlichen Kunsttriebes. Bei seiner scharfen Opposition gegen alles heidnische Wesen muss es alles, was eine Annäherung an den Naturkultus bilden kann, als gefährliche Versuchung in denselben hineinzugerathen, verbieten und verwerfen. Ausschliessliche Hingabe an Gott, unablässiges Leben in den Geboten und Offenbarungen Gottes fordernd, übt das Gesetz mit seinem rein ethischen Inhalte eine gewaltige, tief eindringende Wirkung auf das Gemüth aus, fesselt es an sich, erzeugt eine ihm entsprechende Gesinnung und ruft in den Theokraten hohe geistige Ideale hervor, die wiederum nur in einer ihm entsprechenden Form verwirklicht werden können. Als der eigentliche Ausdruck eines am Marke des Gesetzes genährten Gemüthes in begeisterter Stimmung ist daher die religiöse Poesie die seiner ganzen Richtung am meisten adäquate Form. Die hebräische Poesie ist demgemäss ihrem innersten Wesen nach eine heilige; von der geoffenbarten Religion erzeugt, genährt und grossgezogen. In ihr spiegelt sich das geistliche Leben des Volks, wie des einzelnen Theokraten; in ihr offenbaren sich seine tiefsten Erregungen und erhabensten Gedanken, wie sie eine ganz eigenthümliche

objektive Welt, eine heilige Atmosphäre in ihm geweckt und getragen hat *).

Wohl zeigt die Geschichte insbesondere bei den tieferen Völkern des Orients, den Indern, Persern, noch jene alte, ursprüngliche Verbindung von Religion und Poesie; allein wir sehen auch, wie frühe schon die Dichtkunst diesen ihren ernsten, religiösen Charakter verliert, sich veräusserlicht und verweltlicht, so dass uns nur noch vereinzelte Spuren und Trümmer jenes ursprünglichen Verhältnisses erhalten sind. So z. B. bei den alten vormuhammedanischen Arabern (vgl. Th. I, 1, S. 126 ff.), so bei den Griechen und deren ältesten Poesie **). Ja das Verhältniss zwischen Religion und Poesie hat sich sogar zu feindlichem Gegensatze gestaltet, in welchen bereits in früher Zeit Priester und Sänger der Hellenen zu einander traten ***). Dazu ist es bei den Hebräern nie gekommen. Die Poesie dieses Volkes hat dadurch, dass sie sich mit solcher Entschiedenheit auf dem Boden der Religion erhielt, zugleich den Charakter einer Primitivität bewahrt, wie sie bei andern Völkern leicht und schnell verschwindet, und steht fortwährend in der Fülle jugendlicher Frische und Lebendigkeit da.

Die heilige Poesie der Hebräer bildete eine Macht, welche Abweichendes oder gar Ausartendes kräftig überwand, sich daher, wenn auch frei nach verschiedenen Seiten hin entwickelnd, doch in einer gewissen exclusiven Stellung behauptete. Eine

---

*) Vgl. Ewald, poett. BB. des A. B. I, S. 7. „Der althebräischen Poesie kamen jene erhabenen Gedanken entgegen, welche überhaupt nirgends im Alterthum in solcher Reinheit, Stärke und Dauer erscheinen, als in der Gemeine Israels. — Und wie alle die edelsten Kräfte und Kämpfe dieses Volks vorzüglich nur auf das eine Ziel des Ringens um den wahren Gott und die echte Religion gerichtet waren, so konnte auch ihre Poesie nur in dieser einen Richtung zum Erhabenen gross und einzig werden, nur in dieser Bewegung und Bildung alle ihre Kräfte entwickeln."

**) Vgl. die schöne Ausführung bei O. Müller, Gesch. der griech. Liter. I, S. 26 ff.

***) Vgl. Creuzer, Symbol. II, S. 445.

eigentlich profane Poesie hat auf israelitischem Boden nie aufkommen und gedeihen können. Was man für das Bestehen einer solchen bisweilen angeführt hat, beruht auf Missverständnissen, wie beim Hohenliede und bei Ps. 45. Mit Unrecht hat man sich dafür auch häufig auf Amos 6, 5 berufen *). Die Stelle spricht vielmehr für das Gegentheil. Wenn es daselbst heisst: „gleich David ersinnen sie sich Saitenspiele", so ist damit ausgesagt, dass die Davidische Poesie als das Muster galt, welches man selbst auf unheilige Weise nachzubilden suchte **). Nahm also die Poesie einmal eine solche tadelnswerthe, verderbliche Richtung, so bietet sie doch zugleich die merkwürdige Erscheinung dar, dass sie sich an die heilige Poesie anzuschliessen strebte, darin gleichsam ihren Halt zu finden meinte, etwa in analoger Weise, wie manche spätere apocryphische Denkmäler aus Nachbildung kanonischer Schriften deren Zerrbild wurden.

Noch immer ist die Ansicht nicht ganz verschollen, nach welcher die hebräische Dichtung äusserlichen Veranlassungen, namentlich kriegerischen Ereignissen ihren Ursprung verdanke, ursprünglich auch einen vorwiegend kriegerischen Charakter an sich getragen habe ***). Diese Meinung findet schon in dem oben Bemerkten ihre positive Widerlegung. Sie ist einer der seichtesten Einfälle, um den Ursprung der Poesie, namentlich einer solchen, wie die hebräische ist, zu erklären. — Von solchen Liedern, wie sie darnach aus der älteren Zeit herrühren müssten, wissen wir nichts. Ohne Grund beruft man sich dafür auf das Buch der Kriege Jehovah's (Num. 21, 14). Denn nach dem an dieser

---

*) Vgl. zu dieser Stelle die Parallele der Verbindung der Poesie und des Gesanges mit schwelgerischen Gelagen bei den alten Arabern in Kosegarten chrestom. Arab. p. 135. Ali Ispah. liber cantil. I, p. 6.

**) Sicut David, non ejus scopum in Deo glorificando, sed nudum factum sequentes, immo abutentes et praetexentes nefarie in suis canticis luxuriosis. Marck, ad h. l. comment. p. 382.

***) Vgl. Eichhorn, Einleit. V, S. 1 ff. De Wette, Comm. üb. d. Ps. S. 7. Winer, bibl. R. W.Buch II, S. 314 ff. Wenrich, de poes. Hebr. atque Arab. orig. p. 26 sq. 53 sq.

Stelle aus jenem Buche Mitgetheilten zu urtheilen, wird man den Liedern, die dasselbe etwa enthielt, eben so wenig als dem Siegesliede der Debora (Richt. 5) den echt theokratischen Charakter absprechen dürfen. Ueberhaupt giebt es kein solches heroisches Zeitalter der Hebräer, in welches jene Ursprünge der Dichtkunst fallen sollen. An die Richterperiode darf man doch in keiner Weise jene Vorstellung ohne Weiteres heranbringen. Bei den Hebräern war allezeit nicht sowohl die am meisten kriegerische, als vielmehr die am meisten religiöse Zeit die fruchtbarste für die Pflege der Poesie. Jener Ansicht fehlt es sonach an allen historischen Anhaltspunkten; und sie beruht im Grunde auf einer sehr mangelhaften Erkenntniss des Prinzips der hebräischen Poesie in seiner wahren Eigenthümlichkeit.

§. 277.

Geschichte der hebräischen Poesie.

Verhält sich bei den Hebräern Religion zur Poesie, wie Ursache und Wirkung, so ist es klar, dass auch die geschichtliche Ausbildung ihrer Poesie mit dem ganzen Entwicklungsgange der Theokratie selbst auf's innigste verbunden sein musste. Wie aber dieser durch die Thaten des Herrn an seinem Volke bestimmt und geleitet wurde, so erscheint auch die heilige Lyrik ganz von den Offenbarungen Gottes in Wort und That bedingt, so dass sie als der denselben entsprechende Wiederhall der gläubigen Gemeinde anzusehen ist. Hiernach ergeben sich uns für ihre Entwickelung folgende historische Hauptmomente.

1. Wohl finden sich in den Mosaischen Schriften schon einige poetische Stücke der fernen Vorzeit, von welchen sich jedoch das Eine Genes. 4, 23. 24 wegen seines fragmentarischen Charakters (wahrscheinlich als Bruchstück eines längeren Volksliedes) der näheren Erörterung entzieht. Ein anderes ungleich längeres und vollständiges Lied, der Segen Jakobs Gen. 49 (vgl. Th. I, 2, S. 399 ff.) zieht dagegen auch in formaler Beziehung unsere Aufmerksamkeit auf sich und verräth sich als der alten Zeit und den Anfängen des poetischen Lebens angehörig. Dasselbe entbehrt noch alles Strophenbaues *). Es besteht aus lauter einzelnen kur-

*) Vgl. Ewald a. a. O. S. 99.

zen, kräftigen, inhaltsschweren Sprüchen. Diese Beschaffenheit, welche auch anderweitig ihre Analogien hat *), bildete zugleich eine wesentliche Unterstützung für die traditionelle Aufbewahrung. Denn war es in späteren Zeiten, wo die Schreibekunst sich allgemeiner Verbreitung erfreute, noch Sitte, poetische Erzeugnisse durch mündliche Ueberlieferung in weitern Kreisen zugänglich zu machen (vgl. 2 Sam. 1, 18), so desto mehr in jener Urzeit mit ihrer einfachen Sitte und Lehrart; vgl. auch Deut. 31, 19. — Jedoch die eigentlichen umfassenderen poetischen Regungen bei den Hebräern zeigen sich erst in jener Zeit, als die Theokratie ihr Geburtsfest feierte, in der Mosaischen Periode. Eine so grossartige, in das innerste Leben des Volks tief eindringende Zeit mit ihrer Fülle wunderbarer Thaten und Offenbarungen Gottes war vorzugsweise geeignet, die dichterische Begeisterung hervorzurufen und ihre Richtung zu bestimmen **). Hiezu gesellten sich auch äusserlich günstige Verhältnisse. Es ist nicht ganz ohne historisches Fundament, wenn Philo und Clemens Alex. den Moses in den verschiedenen Zweigen ägyptischer Musik unterrichtet sein lassen ***). Aus Exod. 32, 6. 17 ff. ersehen wir, wie tief in das Volk die ägyptische Sitte eingedrungen war, ihre Feste mit rauschender Instrumentalmusik und heiligen Tänzen zu begehen †). Nach Exod. 15, 1 u. 20 f. fand bei dem Triumphliede Mosis nach dem Durchgange durch das rothe Meer eine förmliche Recitation desselben durch Männer- und Weiber-Chöre statt, von welchen die letzteren heilige Reigen, Chortänze unter Begleitung der Handpauke aufführten. Hier finden sich zu allen Zügen die genauesten Analogien in der ägyptischen Sitte wie-

---

*) So z. B. besteht die Moallakah des Zoheir einem grossen Theile nach aus eigentlichen Gnomen; vgl. Weil, die poet. Liter. der Arab. vor u. unmittelbar nach Muhammed. S. 41 ff.

**) Man vgl. nur für solchen Einfluss kräftig bewegter und religiös erregter Zeiten auf die Poesie das Reformationszeitalter, s. Ranke, deutsche Gesch. im Zeitalter d. Reform. 2, S. 81 ff.

***) Vgl. Creuzer, Symbolik I, S. 446 ff.

†) Vgl. dazu Hengstenberg, die BB. Mos. u. Aeg. S. 212 ff.

der *). Hatten doch auch die alten Aegypter ihre alten heiligen Hymnen, welche sie den Göttern zu Ehren absangen **), und lag doch auch hierin für ein religiös so erregtes und poetisch begabtes Volk wie die Hebräer, ein neuer Impuls zur Ausbildung einer ihnen entsprechenden Poesie.

Wirklich liegt uns bereits in dem Mosaischen Liede Exod. 15 ein poetisches Stück in höher ausgebildeter Form vor, als wir zuvor antreffen. „Wir haben hier das Muster eines Hymnus, wie auch jede Strophe mit einem Preise Jehovah's beginnt" ***). Ein so regelmässiger Strophenbau, wie er sich hier findet, ward wohl vorzugsweise solchen Liedern eigen, welche dies durch ihre Bestimmung zum öffentlichen liturgischen Gebrauche erforderten. Dass ein solcher Gebrauch aber schon im Mos. Zeitalter nach Einrichtung des Heiligthums und Cultus wirklich stattfand, darüber lassen Stellen wie Num. 10, 35. 36 keinen Zweifel übrig; vgl. Ps. 68, 2. Eine derartige Poesie ging auch in der nachmosaischen Zeit gewiss nie ganz unter. Nachwirkungen der tiefen Begeisterung, wie sie im Pentateuche uns entgegentritt, finden wir noch in den späteren Liedern, wie Richt. 5 u. 1 Sam. 2, 1—10, die in formaler Hinsicht am meisten Gemeinschaft mit Exod. 15 haben †). Besonders zeigt sich in dem Liede der Debora bereits eine höhere Kunst der schönen, dem Inhalte ganz angemessenen Gliederung des Strophenbaues. — Neben dieser formal mehr ausgebildeten Poesie bestand auch eine, wie es scheint, noch verbreitetere Art derselben, welche dem ursprünglichen Charakter der Gedichte näher stand. Charakteristisch ist hiefür der Name der Dichter, nämlich מֹשְׁלִים Spruch redende Männer,

---

*) Vgl. Hengstenberg a. a. O. S. 133 ff.

**) Man vgl. was Plato sagt von den Liedern auf die Isis: *τὰ τὸν πολὺν τούτον σεσωςμένα χρόνον μέλη τῆς Ἴσιδος ποιήματα γεγονέναι.* De legg. II, p. 657. Der Hymnus auf die Isis, welchen Sauppe neuerdings (Zürich 1842) herausgegeben hat, ist freilich ein sehr junges Denkmal späterer Religionsmengerei. Vgl. übrigens auch Jablonski, Panth. aeg. proll. p. 96. II, p. 172.

***) S. Ewald a. a. O. S. 107.

†) Vgl. Ewald a. a. O. S. 111 ff. u. S. 125 ff.

Num. 21, 27. Ein recht anschauliches Bild solcher in kurzen Sprüchen sich bewegenden, einen mehr abrupten Charakter an sich tragenden Poesie gewähren jene Fragmente alter Lieder, die uns Num. 21 vorliegen. Die „Sprüche" Bileams sind ebenfalls hieher zu rechnen *). Auch Deut. 32 u. 33 scheint wesentlich dahin gehörend, zumal hier eine besonders enge Anschliessung an Gen. 49 stattfindet. — Schon in dieser ältern Epoche gab es eigene *Sammlungen* der dichterischen Erzeugnisse. Eine solche wird bereits Num. 21, 14 unter dem Titel: „Buch der Kriege Jehovah's" erwähnt. Hiernach und nach den Mittheilungen aus derselben enthielt es vorzugsweise Lieder aus der erhebenden Zeit, da Israel im raschen kühnen Vordringen an den Grenzen des heiligen Landes stand und die Besitznahme desselben begann. Vielleicht eine Art von Fortsetzung, jedenfalls nicht identisch mit jener Sammlung ist das „Buch der Redlichen oder Rechtschaffenen", d. h. des idealen, wahren Israel, so genannt vielleicht mit Rücksicht auf die Stellen, wo das israelitische Volk als ישרים oder ישרון (Num. 23, 10. Deut. 32, 15. 33, 5. 6) bezeichnet wird **). Es sollte wohl eine Art von *Volksbuch* sein, welches Lieder zum Preise theokratischer Helden oder ausgezeichneter Diener des Herrn enthielt, von demjenigen Theil des Volks verfasst und für denjenigen Theil desselben bestimmt, welcher wahrhaft seiner Idee entsprach ***). Diese Sammlung entstand schon früh in der an Thaten, welche zu Gesängen aufforderten, so reichen Zeit Josua's (Jos. 10, 13), ward aber in späterer Zeit fortgesetzt und abgeschlossen, vgl. 2 Sam. 1, 18 †).

---

*) Dass hier משל nichts weiter bezeichne als den *poetischen* Charakter dieser Sprüche im Allgemeinen, und nur im Unterschiede von der gewöhnlichen prophetischen Rede, wie *Hengstenberg*, Bil. S. 78 meint, ist sehr unwahrscheinlich. S. das Nähere in der Einl. zu den Proverbien.

**) Ueber diese Bezeichnung s. *Hengstenberg*, Bileam, S. 97 ff.

***) Vgl. über das ספר הישר *Keil*, Comment. zu Josua S. 185, und in Betreff der älteren Meinungen über dasselbe s. *Wolf*, biblioth. hebr. II, p. 219 sqq.

†) Auffallend ist der Umstand, dass aus dieser älteren Zeit

2. Die eigentliche Blüthezeit der hebräischen Poesie fällt aber erst in das Davidisch-Salomonische Zeitalter. Mehrfache Umstände trafen damals in ihrer Einwirkung auf die Belebung eines echt dichterischen Lebens zusammen. Dahin gehört vor Allem die kräftige und nachhaltige reformatorische Bewegung, welche unter und durch Samuel im Volke entstand. Damit war die Grundlage einer Poesie gegeben, welche in ihrem Ausgehen vom religiösen Prinzipe erst eine hebräisch-nationale, die tiefste Eigenthümlichkeit hebräisch theokratischen Lebens ausdrückende wurde. In dem Volke erwachte wieder das Bewusstsein seiner theokratischen Einheit und Bestimmung; eine ideale Richtung gewann wieder Bedeutung und Geltung. Man kann immerhin von der Samuel vorangehenden letzten Zeit der Richterperiode annehmen, dass sie „nur den rohen, ungeschlachten Päan kannte", vgl. 1 Sam. 18, 6. 7 *). Dies würde zu dem inneren Charakter jener Zeit ganz passen; desto bedeutender muss aber der Umschwung gedacht werden, welchen die Poesie von Samuels Auftreten an und durch dasselbe gewann.

Ein Zeugniss in dieser Hinsicht liegt uns in den mit Samuel aufkommenden Prophetenschulen vor. Zwar ist hier nur zunächst vom Weissagen **) bei musikalischem Spiele die Rede 1 Sam. 10, 5, vgl. 19, 20 ff. Indessen wird dieses schwerlich ausser Verbindung mit Gesang und Poesie gedacht werden können. Die Musik rief gerade poetische Begeisterung mit hervor, 2 Kön.

---

mehrfach Frauen als Prophetinnen und Dichterinnen — Mirjam, Debora, Hanna — genannt werden. Indess auch die arabische Poesie liefert dazu eine Reihe von Parallelen. Vgl. Kosegarten ad Ali Ispah. l. c. p. 5 sq. Wenrich l. c. p. 50 sq.

*) S. Hitzig, die Psalmen II, S. 2.

**) Dass das הִתְנַבֵּא in diesen Stellen nicht mit Herder, Geist d. hebr. Poes. II, S. 301, Eichhorn, Einl. V, S. 1 ff., Nachtigal, Psalmen Davids ges. S. 5 ff. u. A. vom Singen verstanden werden kann, und die Prophetenschulen keine „Sängerversammlungen" waren, wird schon von De Wette, Comment. z. d. Ps. S. 7 ff. anerkannt. Vgl. oben Th. II, Abth. 2, S. 20.

3, 15 *). Eine Analogie dazu liefert die neutestamentliche Aeusserung der Gabe der Prophetie. Sie hängt eng zusammen mit dem Charakter einer Periode, in der eine tiefe religiöse Erregung und Erweckung vor sich geht.

Der Zusammenhang Davids mit diesen prophetischen Vereinen ist allerdings geschichtlich nicht klar zu ermitteln **); ganz ausser Acht gelassen werden darf aber auch für die hohe Bedeutung, welche er für die Gestaltung und Ausbildung der hebräischen Poesie hat, seine Bekanntschaft mit Samuel, sein Auftreten gerade in dieser Zeit und ihrem allgemeinen Leben keineswegs. Doch vorzugsweise kommt hier, wie überhaupt in der Poesie, die hohe Eigenthümlichkeit, die ganze Persönlichkeit Davids in Betracht. Nur ein so reich begabter Geist, eine so echt theokratische Individualität vermochte hier wahrhaft Epoche machend zu werden. David steht ausgezeichnet da durch die Tiefe seines Gemüths, die Zartheit seiner Empfindung, die Innerlichkeit und Weichheit seines Charakters, wie derselbe in den verschiedensten Verhältnissen zu Saul wie zu Jonathan, zu seinen Weibern wie zu seinen Kindern sich darlegt. David ist zugleich der Mann tiefer, echt israelitischer Frömmigkeit, der Mann nach dem Herzen Gottes (1 Sam. 13, 14); gross in seiner Reue und Busse, in seiner Demuth wie in seinem Glaubensmuthe, ein Held in der Kraft Jehovah's. Dazu kommt sein reich

---

*) „Diese Institute stehen mit dem Aufblühen der heiligen Lyrik, wahrscheinlich noch in einem direkteren Zusammenhange Dass die Prophetie in ihnen sich damals mit der heiligen Lyrik nahe berührte, wie wir von einem solchen Ineinander beider ein älteres Beispiel an den Weissagungen Bileams haben, ein späteres an den Dankliedern, welche Jesajas in seine Weissagungen einflicht, vgl. auch Habak. C. 3, geht daraus hervor, dass sie zur Harfe, Flöte und Cither weissagten, was keineswegs bei den Propheten das Gewöhnliche. Auch zeugt für den theilweise lyrischen Charakter, dass die, welche in den magischen Kreis eintreten, selbst anfangen zu weissagen. Eine solche Wirkung kann von der gewöhnlichen Prophetie nicht ausgehen." Hengstenberg, d. Psalmen IV, 2, S. 214.

**) Vgl. De Wette, Comment. z. d. Ps. S. 6.

bewegtes Leben, zuerst die idyllischen Verhältnisse des einsamen Hirtenlebens, seltsam contrastirend mit den gewaltigen Kämpfen, den Nöthen und Leiden zur Zeit Sauls und im ganzen spätern Leben. Hinter ihm liegt eine überaus reiche Lebenserfahrung. Endlich kommt hier in Betracht, worin doch eigentlich das ganze Leben Davids sich concentrirt, die hohe religiöse Bedeutung und Bestimmung seiner Person und seines Königthums. In David begann Israels alte Erwartung und heisse Sehnsucht nach einem von Gott gegebenen Königthume und dessen Segnungen dem Anfange nach sich zu realisiren. Von dieser hohen Bedeutung seiner göttlichen Berufung und seiner geschichtlichen Stellung in der Theokratie lebendig durchdrungen handelt David und übt auf seine Zeit die grössten Einwirkungen, dass sie ihn mit Recht als den lieblichen Sänger Israels preiset, vgl. 2 Sam. 23, 1—7. — Sobald er zur unbestrittenen Herrschaft über alle Stämme Israels gelangt ist, geht seine angelegentlichste Sorge auf die Hebung und Neubelebung des öffentlichen Gottesdienstes, bei dem er dem heiligen Spiele eine bleibende, höchst bedeutende Stelle anwies. Durch den von ihm gebildeten Sängerchor, an dessen Spitze die drei Sangmeister Asaph, Heman und Jeduthun mit ihren 24 Söhnen standen, von welchen wiederum jeder eine Klasse von 12 Sängern unter sich hatte (vgl. 1 Chron. 25, 1 ff.) *), sicherte er der heiligen Lyrik für immer den segensreichsten Einfluss auf das religiöse Leben des Volkes. Das von diesem Sängerchore ausgeführte heilige Spiel prägte nicht allein die Psalmen Davids den Herzen aller Frommen in Israel tief ein, sondern die beständige Uebung der heiligen Musik regte auch die begabtesten unter diesen Sängern, einen Asaph und mehrere Söhne Korahs, zu eigenen neuen Liedern an, in welchen sie ihrem königlichen Vorgänger nacheifernd das Lob des Herrn preisen.

So hat David eben so sehr durch seine erhabene Stellung als wahrhaft theokratischer König wie durch seine ausgezeichnete Dichtergabe die hebräische Poesie zur vollendeten Ausbildung geführt, und eine Blüthezeit derselben in's Leben gerufen, welche die reichsten und köstlichsten Früchte trug. — Seine dichterische Begabung vererbte sich auch auf seinen Sohn und Nachfolger auf dem Throne. Salomo „redete dreitausend Sprüche und seiner Lie-

---

*) Vgl. Hengstenberg, Psalmen IV, 2, S. 215 f.

der waren tausend und fünf" (1 Kön. 5, 12). Von den Sprüchen dieses weisen Königs besitzen wir zwar noch einen ansehnlichen Schatz in dem Buch der „Sprüche Salomo's"; aber von seinen Liedern sind ausser dem Hohenliede nur zwei Psalmen durch ihre Aufnahme in den Kanon auf uns gekommen. An Fruchtbarkeit des Dichtergeistes übertrifft also Salomo seinen Vater, und diese Fruchtbarkeit giebt Zeugniss von dem grossen Reichthume dieser Periode an poetischen Erzeugnissen; aber ihrem Gehalte nach geht die Salomonische Poesie nicht über die Davidische hinaus, obwohl sie in ihren schönsten Stücken bis an den von David erreichten Gipfel hinanreicht **). Wie der Glanz und Reichthum der Friedensherrschaft Salomo's eine Frucht der Davidischen Kämpfe und Siege ist, so bietet auch die Poesie der Salomonischen Zeit nur die reiche Entfaltung der von David gepflanzten und grossgezogenen Frucht. Als solche erweist sich dieselbe schon durch den ihr eigenthümlichen Charakter ruhiger Objektivität, während die Davidische Poesie durch und durch Ausdruck tief bewegter subjektiver Empfindung ist. Das Glück des Friedens, welches unter Salomo die Theokratie nach langen und schweren Kämpfen genoss, spiegelt sich eben so klar in Ps. 72 und 127 als im Hohenliede ab, und giebt selbst dem letzterem trotz seines ganz aus der Empfindung geschöpften Inhalts eine Ruhe und Objektivität der Haltung, welche alles Kämpfen und Ringen weit überwunden hat. Damit hängt auch zusammen der erweiterte Gesichtskreis, den die Dichtung unter Salomo gewinnt, so wie die vollendete Durchbildung und Abrundung der Form, die gleichfalls die Salomonische Zeit charakterisirt. Die Gnomenpoesie, welche in kurzen inhaltsreichen Sprüchen tiefe Gottes- und Menschenweisheit lehrt, wird durch Salomo so ausgebildet, dass seine Sprüche alles Frühere verdunkeln, und er als Schöpfer dieser Dichtungsart zu betrachten ist. Auch liefert die Salomonische Zeit in dem Buche Hiob das nach Inhalt und Form vollendetste Lehrgedicht. „So breitet sich, wie Ewald treffend sagt, die Poesie in dieser Zeit, neue Wege aufsuchend nach allen Richtungen aus, die sie einschlagen konnte; es ist die Zeit der vollen Ausbildung, der breitesten Entwicklung hebräischer Poesie, wo sie alle in ihr liegenden Fähigkeiten offenbart, und alle ihre zerstreu-

*) Vgl. Ewald a. a. O. S. 18.

ten Kräfte aufbietet; und das ist eben hier das Neue und Eigenthümliche“ *). So ist die Zeit Mosis ein Glanzpunkt in der Geschichte Israels; aber die Zeit Davids und Salomo's überstrahlt ihn noch; denn sie ist im Besitze dessen, was Moses vom Nebo herab aus der Ferne sah und nicht erreichte, der Segnungen, die dem gottlosen und unbussfertigen Volke der Wüste entzogen werden mussten. Die Davidisch-Salomonische Periode ist darum auch die fruchtbarste an heiligen Poesien; und die Fülle des tiefreligiösen Lebens einer solchen Zeit lässt sich nicht besser erkennen als aus diesen Früchten, welche sie hervorgebracht und gezeitigt hat.

3. Nicht lange jedoch dauerte diese Blüthenzeit. Die beim ersten Anblick sehr befremdende Erscheinung, dass von den 1005 Liedern Salomo's nur zwei Psalmen im Kanon stehen, lässt sich schwerlich daraus allein genügend erklären, dass „seine Lieder entweder keinen entschiedenen Werth hatten oder mehr weltlicher Art waren, und so dem echten Geschmacke des Volks nicht für die Dauer zusagten“ **); denn Ps. 72 wie das Hohelied sind von grossem dichterischen Werthe, und schwerlich waren **alle** übrigen Lieder Salomo's weltlicher Art. Aber zur Aufnahme in den Psalter reichte nicht schon der religiöse Charakter eines Liedes überhaupt hin, dazu wurde ausserdem erfordert, dass das Lied für den gottesdienstlichen Gebrauch sich eignete, dass „in ihm eine bewusste Mitbeziehung auf die Gemeinde enthalten“ war ***). So konnten viele Lieder Salomo's, wenn auch religiösen Inhalts, doch wegen ihres zu individuellen Charakters von dem Psalter ausgeschlossen bleiben †). Doch wandelte Salomo auch nicht sein ganzes Le-

---

*) S. **Ewald** a. a. O. S. 19.

) Vgl. J. G. **Vaihinger, die Psalmen S. 16.

***) S. **Hengstenberg** a. a. O. S. 204.

†) Aus 1 Kön. 5, 13 lässt sich nicht mit **Hengstenberg** a. a. O. S. 210 folgern, dass Salomo „die weltliche Kunstpoesie unter Israel einzubürgern“ versucht habe, weil die Worte: „Und er redete von den Bäumen, von der Ceder auf dem Libanon bis zum Ysop, der an der Mauer hervorwächst; und er redete von den vierfüssigen Thieren und den Vögeln, von den kriechenden Thieren und den Fischen“,

ben hindurch in den Wegen Jehovah's; sondern seine grosse Weisheit und der Glanz und die Herrlichkeit seines königlichen Hofes entfremdeten allmählig sein Herz den Geboten, Zeugnissen und Rechten Gottes, dass er in seinem Alter sogar in offenbare Abgötterei verfiel *). In dieser Seelenstimmung konnte er keine gottesdienstlichen Lieder zum Preise des Herrn singen. Mit seinem Könige verfiel aber auch das Volk in religiöse Lauheit, Gleichgültigkeit und Hinneigung zu fremden Göttern. Die durch Samuel erzeugte und durch David kräftig geförderte Neubelebung des theokratischen Geistes schwand immer mehr, und der an ihre Stelle getretene Geist der Entfremdung von dem Leben aus Gott offenbarte sich gleich nach Salomo's Tode eben so stark in dem Abfall der zehn Stämme von dem vom Herrn erwählten Königshause und gesetzlichen Heiligthume, als in dem mit furchtbarer Macht in Juda einreissenden Götzendienste, welcher während der ganzen Dauer dieses Reiches trotz aller Anstrengungen der frommen Könige Josaphat, Hiskias und Josias nie gründlich und auf die Dauer ausgerottet werden konnte. Weder in Israel, das bis zu seinem Untergange in den Wegen Jerobeams wandelte, noch in Juda, welches durch den beständigen Kampf des Götzendienstes mit dem Jehovadienste zerrissen ward, konnte daher die heilige Poesie gedeihen. Wenn also auch nach der Spaltung des Reiches noch die Stimme einzelner frommen Sänger in Zeiten grösserer religiösen Erweckungen und momentaner Bekehrungen der Nation im Reiche Juda zum Herrn ihren Gott mit neuer Kraft ertönte, so concentrirte sich doch alle Kraft des theokratischen Geistes in der warnenden und strafenden Rede der Propheten, welche gesandt wurden, das abtrünnige Volk zur Busse und Bekehrung zurückzuführen und das durch Abgötterei und Götzendienst zerrüttete religiöse Leben der Theokratie wiederherzustellen und zu heben. Aus dem Zeitraume von Salomo bis zum Beginn der chaldäischen Katastrophe besitzen wir ausser einigen Psalmen Asaphs und der Söhne Korahs aus den Zeiten Josaphats und der Assyrischen Invasion **) die Danklie-

---

nur die ausgebreitete Naturkenntniss Salomo's aussagen, aber nicht auf den Inhalt seiner Lieder zu beziehen sind.

*) Vgl. darüber Keil, Comment. üb. d. BB. d. Kön. S. 160 ff.

**) Mit der höchsten Wahrscheinlichkeit beziehen sich die Psal-

der des Propheten Jonas C. 2 und des Königs Hiskias, Jesaj. 38, 10 ff., so wie einzelne mit den Weissagungen eng verbundene Lieder des Jesajas, C. 12. 26 u. a. Zu diesen prophetischen Liedern gehört auch der theilweise an Ps. 77 sich anlehnende Hymnus des Propheten Habakuk C. 3, welcher den Eindruck der dem Propheten zu Theil gewordenen Offenbarung in lyrischer Form wiedergiebt, die durch die Weissagung des chaldäischen Strafgerichts und darauf folgenden Heils erzeugten Gefühle der Gläubigen im Namen der Gemeinde ausspricht.

Je mehr indessen das Reich Juda mit raschen Schritten seinem Untergange entgegeneilte, je mehr die verderbte Masse des Volks dem Gericht der Verwerfung von dem Angesichte des Herrn entgegenreifte: desto lauter und kräftiger erscholl die Stimme der Propheten, Untergang und Verderben den Gottlosen, Heil und Frieden den Frommen verkündigend, und weckte und begeisterte fromme Sänger zu neuen Lobliedern Jehovah's, so dass noch vor dem wirklichen Eintreten der chaldäischen Katastrophe die lyrische Dichtung einen neuen Aufschwung nahm, ohne jedoch die Höhe und Kraft der Davidischen Periode zu erreichen. Denn erheben sich auch einige Psalmensänger jener Zeit zu der besonders durch den letzten Theil der Weissagungen des Propheten Jesajas gekräftigten, vollen Zuversicht freudigen Vertrauens auf die Allmacht und Bundestreue des Herrn, so durchzieht doch fast alle Lieder, welche aus den Zeiten der babylonischen Verheerung des Landes und des Exils selber stammen, ein tiefer Schmerz darüber, dass der Herr sein Volk ganz verlassen zu haben scheine, welcher das Herz der Sänger beugt, und den kühnen Flug der Gedanken lähmt. Schwermüthige, von dem Gefühle der eigenen Schuld und Sünde durchzogene Klage über das grosse Unglück, welches über Volk und Land hereingebrochen, demüthige Anerkennung des Leidens als einer gerechten, wohlverdienten Strafe, und wehmüthige Erinnerung

---

men 47. 48 u. 83 auf den unter sichtbarer Mitwirkung Gottes erfochtenen Sieg Josaphats über die in Juda eingefallenen verbündeten Moabiter, Ammoniter, Edomiter und Araber, 2 Chron. 20, und die Ps. 46. 75. 76 u. 87 auf die Niederlage der Assyrischen Weltmacht vor Jerusalem unter Hiskias; 2 Kön. 18 u. 19.

an die früheren Erweise der Gerechtigkeit und Liebe Jehovah's bilden den Grund und Boden, von dem aus die flehentliche Bitte um Erlösung aus dem Elende und Wiederherstellung der untergegangenen Herrlichkeit Zions zur göttlichen Gnade und Barmherzigkeit emporsteigt. Am tiefsten und erschütterndsten spricht sich der ungeheure Schmerz Israels über seine Verwerfung aus dem Lande des Herrn, seine Verstossung unter die Heiden, und den Fall der heiligen Stadt in den Klageliedern des Jeremias aus. — Bei alle dem aber zeigt die Poesie in diesen Klageliedern noch viel mehr Selbstständigkeit und Originalität, als in vielen der nach der Wendung des Gefängnisses Juda gedichteten Tempellieder. Die neue Begeisterung des Volks für den Gott der Väter und sein Heiligthum, welche mit der Rückkehr aus dem Exil und dem Wiederaufbau des Tempels eintrat, offenbarte sich nach Aussen in scharfer Opposition gegen den groben Götzendienst und jegliche Verunreinigung durch heidnische Greuel, nach Innen in enger und fester Anschliessung an die vom Geiste Gottes eingegebenen Schriften der Vorzeit, so dass wohl einzelne dieser Gesänge noch einen kräftigen, selbstständigen, an eigenthümlichen Gedanken und Bildern reichen Inhalt in origineller Form aufweisen, die meisten hingegen ganz und gar auf den älteren Geisteserzeugnissen ruhen, mehr einen liturgisch nachbildenden und fast musivisch aus Gedanken und Reminiscenzen der älteren Literatur zusammengesetzten Charakter haben, als von dem frei schaffenden Geiste der alten herrlichen Blüthezeit eingegeben sind.

Noch mehr als in den Tempelliedern und Hallelujahpsalmen, bei welchen der Gegenstand des Lobpreises den Geist der Sänger hob und trug, ermattet die Poesie und sinkt zur Prosa herab in dem den Sprüchen Salomo's verwandten Buche Koheleth, welches schon die ersten Anfänge zur Schriftgelehrsamkeit zeigt, die nach der Zeit des Esra und Nehemia an die Stelle des lebendig wirkenden und schaffenden Wortes trat. Wie mit dem unter Nehemia weissagenden Maleachi die Prophetie aufhört, so verstummt auch „mit der letzten grossartigen Veranlassung dem Herrn ein neues Lied zu singen, der Vollendung der Stadtmauern unter Nehemia" die vom göttlichen Geiste erzeugte und getragene Poesie der Hebräer. „Hatte doch auch die Psalmendichtung ebenso wie die Prophetie ihre Bahn durchlaufen, wie die spätesten Psalmen dies deut-

lich zeigen, so dass sie ohne neue grossartige geschichtliche Entwickelungen nicht weiter auftreten konnte" *).

Einen solchen grossartigen neuen Aufschwung des theokratischen Lebens wollen zwar Manche in der Makkabäischen Zeit finden, in welcher auch die religiöse, speziell die Psalmenpoesie zu neuem Leben erwacht sein soll **). „Die Zeit des Kampfes für

---

*) Worte Hengstenberg's im Comment. üb. d. Ps. IV, 2, S. 220.

**) Nachdem schon Esrom Rudinger, Herm. v. der Hardt, Venema u. A. einzelne Psalmen der Makkab. Periode zugewiesen hatten, wurde besonders durch Bengels dissert. ad introductiones in librum Psalmorum supplementa quaedam exhibens. Tub. 1806, der Neigung zur Annahme Makkab. Psalmen Bahn gebrochen, so dass Bertholdt (Einl. V, S. 1921), Paulus u. A. in Bengels Fussstapfen traten, bis Gesenius in einer Recens. der Bertholdt'schen Einleitung, in den Ergzgsbl. zur A. L. Z. 1816. S. 626 sich hauptsächlich aus dem Grunde dagegen erklärte, weil diese Annahme mit der Schliessung des Kanon, die nicht so tief herabgesetzt werden dürfe, schwer zu vereinigen sei. Diesem Grunde gab auch De Wette von der 2. Aufl. seines Psalmen-Comment. an seine Zustimmung; und später noch bestritt Hassler (Commentationis crit. de Psalmis Maccab. quos ferunt Partic. I et II, Ulm 1827 u. 32) die Existenz Makkabäischer Psalmen im Kanon mit beachtungswerthen Gründen. Dagegen wurde diese Hypothese von F. Hitzig (Begr. der Krit. S. 91 ff. u. Psalmen II, S. 114 ff. nicht blos erneuert, sondern in maassloser Uebertreibung dahin gesteigert, dass drei Fünftheile unserer Psalmensammlung in die Zeiten der Makkabäer verwiesen werden. Nicht nur findet sich nach Hitzig (Ps. II, S. 122) „von Ps. 73 an kein einziger vormakkabäischer Psalm mehr", sondern auch eine nicht unbedeutende Zahl von Liedern aus den beiden ersten BB. des Psalters soll aus dieser späten Zeit herstammen. Dieser Behauptung sind mit geringen Abweichungen H. Hesse, de Psalmis Maccabaicis diss., Vratisl. 1837 und C. v. Len-

Freiheit und Religion — bemerkt Hitzig nach dem Vorgange von Bengel — war an sich poetisch; und wenn seither erstorben musste jetzt unter einem von dem Gedanken an den Gott der Väter beseelten und zu Heldenthaten entflammten Volke die religiöse Poesie wieder aufleben, mit der That — was weniger ist — das begeisterte und begeisternde Wort" *). Allein „die Makkabäer waren zwar gute Krieger und Eiferer für das väterliche Gesetz, aber nicht Männer voll heiligen Geistes; keine einzige solche Gestalt tritt uns in der ganzen Zeit entgegen" **). Zur Wiederbelebung der heiligen Poesie war eine neue Mitwirkung des Geistes Gottes erforderlich, die dem Makkabäischen Zeitalter fehlte, welches sich so völlig von dem Geiste der alten Propheten verlassen fühlte, dass man nicht einmal über die abgebrochenen Steine des von den Heiden entweihten Altares zu verfügen wagte, „bis dass ein Prophet käme, der darüber Antwort gäbe", 1 Makk. 4, 46. Vgl. noch 9, 27 u. 14, 41. Von dem vorausgesetzten „begeisterten und begeisternden Worte" weiss die ausführliche Darstellung der Makkabäischen Freiheitskämpfe im ersten B. der Makk. nicht das Geringste zu erzählen. Alle Reden und Gebete der Helden, die dort mitgetheilt werden, sind aus den alten heiligen Schriften geschöpft; nirgends zeigt sich eine Spur von neuerwachter heiliger Poesie ***), für die überhaupt der ganze damalige Zustand der Nation keinen geeigneten und fruchtbaren Boden darbot, indem das Volk in sich gespalten, zum Theil vom Glauben der Väter abgefallen und in heidnische Greuel gesunken war (vgl. 1 Makk. 1, 11—15. 52 ff. 6, 21 ff. 7, 5 ff. 21 ff. 9, 23 ff. 58 ff. 10, 61), und die dem Herrn treugebliebenen und für das Gesetz und den Tempel eifernden Mak-

---

gerke, die fünf BB. der Ps. Königsb. 1847. S. XXVIII ff. u. a. beigetreten, ohne sie durch neue und triftigere Gründe zu stützen.

*) S. Hitzig, Psalmen II, S. 115.

**) S. Hengstenberg a. a. O.

***) So wird z. B. von dem hochgefeierten Fürsten und Hohenpriester Simon ausser dem, was er für die bürgerliche Wohlfahrt seines Volkes gethan, nur gerühmt, dass er sich des Gesetzes befliss, alle Gottlosen und Bösen vertilgte, das Heiligthum schmückte und das heilige Geräthe vermehrte, 1 Makk. 14, 14 f.

kabäer doch mehr für den Buchstaben der väterlichen Religion und die politische Freiheit kämpften, als vom lebendigen schöpferischen Geiste der Offenbarung wahrhaft durchdrungen waren. — Dass die von diesem Geiste durchhauchte Poesie der Hebräer damals schon ganz erstorben war, ersieht man auch zur Genüge aus den uns überlieferten Produkten jener Zeit. Die Dankgebetsformel, welche nach Sirach 50, 24 (22) das Volk nach beendigtem Gottesdienste und empfangenem Priestersegen zur Zeit des Hohenpriesters Simon, Onia's Sohn sprach, und welche Delitzsch *) in den beiden abweichenden Versionen, der syrischen und griechischen, in denen sie uns erhalten ist, mittheilt, schliesst sich nach Form und Inhalt ganz den nachkanonischen Erzeugnissen der soferischen Periode an, über welche Delitzsch (a. a. O.) das Urtheil fällt: „Die soferischen Gebetsstücke bewegen sich nicht mehr in jenem Gleich- oder Ebenmaass des Psalmen-Parallelismus, in jenen gemessenen Doppelhalbversen, von denen der eine der Wiederhall, der zurückgeworfene Strahl, die schnellkräftige Diastole des andern ist, in jener Antiphonie des Gedankens; wir sehen hier nichts von den doppelreihigen Colonnaden der erhabenen biblischen Lyrik — der Gedanke wickelt sich in den soferischen Gebeten in fortlaufender Linie ab. Psalm und Tefila verhalten sich, wie Hymne und schlichtes Gebet, wie Schriftwort und Schriftbekenntniss."

Aber auch abgesehen von dem Geiste jener Zeit, welcher den Gedanken an ein Wiederaufleben der alttestamentlichen Poesie nicht aufkommen lässt, und abgesehen davon, dass kein einziger der in's Makkabäische Zeitalter herabgerückten Psalmen klare Beziehungen und Anspielungen auf die eigenthümlichen geschichtlichen Verhältnisse jener Zeit enthält (s. später), so streitet gegen jene Hypothese endlich noch die Geschichte des Kanon. Um nicht die oben (s. Th. I, 1, S. 23 ff.) entwickelten Gründe, welche gegen die Hypothese einer nicht nach einem bestimmten Plane veranstalteten, sondern durch Zufall „nur allmählig und gleichsam von selbst entstandenen" Sammlung des ATlichen Kanon sprechen **), hier

*) S. Delitzsch zur Geschichte der jüd. Poesie S. 182 f.

**) Einen Hauptgrund dagegen, der dort nicht zu seinem Rechte gekommen ist, bildet die nach dem klar erkannten Prinzipe des verschiedenen Grades der Inspiration der heiligen Schriften gemachte dreifache Eintheilung des A. T., welche vor-

zu wiederholen, werde nur von neuem an das Buch des Jesus Sirach erinnert, das allein hinreicht, die moderne Ansicht, dass der Abschluss des Kanon des A. T. erst um das J. 150 v. Chr. oder gar noch später erfolgt sei, als falsch und unhaltbar zu erweisen. Geben wir auch den Vertretern jener Ansicht zu, dass der ums J. 130 v. Chr. verfasste Prolog dieses Buches die vollendete Abschliessung desselben nicht streng beweise, indem die Bezeichnung τὰ ἄλλα πάτρια βιβλία oder τὰ λοιπὰ τῶν βιβλίων keine ganz bestimmte Aussage über Anzahl und Umfang der unter die כתובים aufgenommenen Bücher enthalte, so wird doch die hieraus gezogene Folgerung von Hitzig (Ps. II, S. 117), dass diese Stelle „nur das Vorhandensein noch anderer Bücher aussage und die Existenz seines dritten und letzten Theils gar nicht involvire", durch den bestimmten Artikel als irrig widerlegt. Das τὰ ἄλλα, τὰ λοιπά setzt eine schon bekannte Sammlung von übrigen Büchern, also die Existenz des dritten Theils des Kanon voraus; und der Ausdruck ist mit nichten so vage, dass er zu dem Schlusse berechtigte, der umfassende Name כתובים, ἁγιόγραφα wäre damals noch nicht aufgekommen gewesen (vgl. Th. I, 1, S. 31). Mit gleichem Rechte oder vielmehr Unrechte könnte man dann auch aus Luc. 24, 44 schliessen, dass zu Christi Zeiten dieser Name noch nicht aufgekommen und der Kanon noch nicht abgeschlossen war *). — Noch höher hinauf als der Prolog führt

---

aussetzt, „dass die Sammlung zu einer bestimmten Zeit ex professo unternommen und vollendet wurde" (vgl. Hengstenberg, Beiträge I, S. 253). Mit Recht hat kürzlich auch Oehler diese Eintheilung mit ihrem Prinzipe als richtig, und „in dem Entwicklungsgange der alttestamentlichen Religion begründet" gegen die Th. I, 1, S. 67 f. dagegen erhobenen Einwürfe in Schutz genommen, vgl. Prolegomena z. Theologie d. A. T. S. 91 ff.

*) Es ist daher nur consequent, wenn Movers (loci quidam historiae Canonis V. T. illustrati, Vratisl. 1842) wirklich zu der Behauptung fortgeht, dass der Abschluss der כתובים erst im 2. oder 3. Jahrhunderte nach Chr. zu Stande gekommen sei. Aber eben diese Consequenz deckt die Unrichtigkeit solcher Argumentationen vollständig auf. Um

aber das Buch Sirach selber. Dass dieses um das J. 180 vor Chr., wenn nicht noch um ein Jahrhundert früher *), in hebräischer Sprache verfasste Buch, welches seinem Inhalte nach sich recht gut zur Aufnahme unter die כתובים eignete, und bei den palästinensischen Juden in hohem Ansehen stand **), doch nicht in den Kanon aufgenommen worden, erklärt Oehler ***) richtig daraus, dass man damals schon „bei den palästinensischen Juden zwischen der alten heiligen Literatur und der neuern profanen bestimmt unterschied.“ Diese bestimmte Unterscheidung aber konnte erst aufkommen und sich consolidiren, nachdem die alte heilige

---

nämlich jene Behauptung aufstellen zu können, sucht Movers erst die bekannte Stelle des Josephus c. Ap. I, 8, in welcher der Abschluss des Kanon von der unter Artaxerxes aufhörenden ununterbrochenen Reihenfolge der Propheten abhängig gemacht ist, durch willkührliche Verdrehung zu beseitigen, indem er die Worte: *ἀπὸ δὲ Ἀρταξέρξου μέχρι τοῦ καθ' ἡμᾶς χρόνου γέγραπται μὲν ἕκαστα· πίστεως δὲ οὐχ ὁμοίας ἠξίωται τοῖς πρὸ αὐτῶν, διὰ τὸ μὴ γενέσθαι τὴν τῶν προφητῶν ἀκριβῆ διαδοχήν*, in die den Sinn ganz entstellende Paraphrase: inde ab Artaxerxis imperio successionem hanc prophetarum non satis accurate exploratam esse, quare incertum quoque haberi, utrum libri, inde ab hoc tempore editi, a prophetis divinitus inspiratis exarati sint nec ne, umdeutet, sodann noch ohne Fug und Recht durch die Bemerkung: hanc opinionem nimia rerum antiquarum admiratione — — inniti, non est quod moneam; attamen pro re nostra observatione dignum videtur, eam recentiorem quoque aetatem sapere zu verdächtigen sucht (vgl. p. 32). Ueber dergleichen kritische Gewaltstreiche ist kein Wort zu verlieren.

*) Vgl. Th. I, 1, S. 29 und Jahn, Einleit. II, S. 930 f.

**) Den Beweis hiefür s. bei Zunz, die gottesdienstl. Vorträge der Juden S. 101 f.

***) In der Recension der Scholz'schen Einleitung in den Berliner Jahrbb. für wissensch. Kritik, 1846, Augusth. S. 222.

Literatur bereits gesammelt und ihrem Umfange nach vollständig erkannt worden war, so dass das bestimmte Bewusstsein von diesem Unterschiede den Abschluss der kanonischen Literatur und des Kanon selber voraussetzt. — Was Hitzig, Hesse und v. Lengerke *) gegen diese Instanz vorbringen, zeigt augenscheinlich, dass sie dieselbe nicht zu beseitigen im Stande sind. Sie berufen sich zuvörderst auf das Buch Daniel, das 10 bis 20 Jahre später geschrieben und doch den Ketubhim noch einverleibt worden sei, als wenn der Makkabäische Ursprung des Buches Daniel eine ausgemachte Sache wäre, während doch die Verwerfung der Echtheit des Daniel vorzugsweise, wenn nicht ausschliesslich auf dem dogmatischen Vorurtheile der Leugnung übernatürlicher Prädictionen der Zukunft fusst. Sodann behaupten sie, das hebräische Original des Jesus Sirach möge, bald nachdem eine griechische Uebersetzung von demselben gemacht war, verloren gegangen sein. Diese Behauptung trägt die Verlegenheit, die sie erzeugt hat, an der Stirn, und kann auch nicht durch die Berufung auf das gleichfalls bald verloren gegangene Original des B. Baruch zur Würde eines gültigen Argumentes erhoben werden. Denn ein hebräisches Original des B. Baruch hat niemals existirt, sondern dieses Apocryphum ist nur in griechischer Sprache geschrieben worden **); sodann bezeugen auch die zahlreichen von Zunz (a. a. O.) zusammengestellten Erwähnungen und Anführungen des B. Sirach in den Talmuden und andern jüdischen Schriften, dass dasselbe noch lange Zeit in hebräischer Sprache vorhanden gewesen ***).

---

*) Vgl. Hitzig, Ps. II, S. 118 f., Hesse l. c. p. 11 sq., v. Lengerke a. a. O. S. XXIX f.

**) Wie Hävernick in der Commentat. critica de libro Baruchi apocrypho, Regiom. Boruss. 1843 erwiesen hat.

***) Noch viel verwerflicher und kaum der Erwähnung werth ist das, was Hesse l. c. wider die aus der Nichtaufnahme des B. Sirach in den Kanon entnommene Instanz gegen das Vorhandensein Makkabäischer Schriften im Kanon vorbringt, nämlich dass man nur Schriften von inspirirten Verfassern oder Propheten aufgenommen, die Inspiration aber nicht sowohl nach dem Inhalt und Geist, sondern nur nach

Somit beweist das Buch Sirach, dass im Zeitalter der Makkabäer die heilige, für die Aufnahme in den Kanon sich eignende Poesie der Hebräer längst erloschen und der Kanon selbst schon geschlossen war.

§. 278.

Die Form der Hebräischen Poesie.

Dem eigenthümlichen, den Charakter der Primitivität tragenden Inhalte der Hebr. Poesie entspricht auch ihre ganz eigenthümliche, originelle Form. Die Poesie als solche erfordert eine bestimmte Form, in der jedoch je nach dem verschiedenen Charakter des Volks und der Poesie die grösste Mannigfaltigkeit stattfinden kann. Als Ausdruck begeisterter Stimmung erhebt sich die Poesie über den gewöhnlichen Ton und Gang der ruhigen einfachen Rede; die Sprache wird unwillkührlich lebendiger,

---

dem Alter der Schriften beurtheilt habe, worauf das Buch des Sirach keinen Anspruch gemacht. Wäre dies wahr, dann wären nicht nur der angebliche Pseudo-Daniel, sondern auch alle Verfasser Makkabäischer Psalmen raffinirte Betrüger, die ihre ganz jungen Produkte für uralt und aus der Prophetenzeit herstammend ausgegeben hätten, und die Sammler des Kanon arg betrogene Thoren, die allen Sinn für Unterscheidung alter und neuer Produkte verloren hatten, und leichtgläubig jede Schrift als Werk eines alten Propheten oder vom Geiste Gottes erleuchteten Mannes aufnahmen, die ihnen dafür ausgegeben wurde. Dies will zwar Hesse selbst nicht zugeben, wenn er p. 12 die Behauptung: Judaei autem specie decepti neque ab arte vera et falsa dijudicandi satis instructi ejusmodi libros postmodum pro antiquis, pro sacris habere coeperunt, durch den Zusatz beschränkt: Sed tamen non cujusvis nominis splendore in errorem rapti sunt, nam librum, cui nomen est Salomonis sapientiae, fraude manifesta et oratione ab antiquitate discrepante nunquam in sacris numeraverunt. Dadurch aber macht er die Aufnahme Makkabäischer Produkte in den Kanon, für die er kämpft, nur zu einem noch viel unerklärlicherem Räthsel.

bewegter, voller, überströmender. Je höher die Brust sich hebt, die Empfindung sich steigert, desto mehr muss die erregte, gesteigerte Stimmung in bemerkbarem Wechsel der Stimme, in bedeutsamer Accentuirung der Worte hervortreten, die Rede selbst einen bewegten und gehaltenen Gang, eine von der verschiedenen Stimmung des Gefühls abhängige, gemessene Bewegung annehmen, und in harmonischem Rhythmus fortschreiten. Dies liegt in der Natur der Sprache des erregten Gefühls, der gesteigerten Empfindung. — Im Allgemeinen muss die Form dem Inhalte der Dichtung adäquat sein; doch zeigt die vergleichende Betrachtung der Poesien verschiedener Völker und ihrer historischen Entwickelung, dass das Verhältniss beider zu einander sich noch sehr mannigfach gestalten kann. Erstlich kann der Rhythmus, in welchem die begeisterte Rede ihren nothwendigen Ausdruck sucht und findet, mehr reines Erzeugniss einfacher Naturgabe, oder mehr Produkt ausgebildeter Kunst sein. Welchen dieser beiden Wege die Poesie eines Volks einschlägt, das hängt weit mehr von seiner ursprünglichen Individualität, seiner besondern Naturanlage, als von seiner geschichtlichen Entwicklung und Ausbildung ab. Denn wenn auch die Art und Weise, in welcher der Rhythmus der „gebundenen Rede" bei einem Volke sich ausprägt, ganz durch die Eigenthümlichkeit der Sprache dieses Volkes, durch das in dem ursprünglichen Organismus derselben gegebene Maass von Wohllaut und Mannigfaltigkeit der Töne bedingt ist: so ist doch hinwiederum die besondere Sprache des einzelnen Volkes selbst kein todtes Aggregat von Worten und Wortformen, sondern als die unmittelbare Manifestation des individuellen Volksgeistes in beständiger lebendiger Bildung begriffen, und so innig und unzertrennlich mit der ursprünglichen Natur einer jeden Nation verwachsen, dass in ihr eben so sehr die besondere Nationalität des Volkes zur Erscheinung kommt, als dieser selbst wieder durch den besondern Charakter der Sprache der Entwicklungsgang im Allgemeinen schon vorgezeichnet ist *). —

*) Vgl. hierüber die tiefsinnigen Erörterungen von W. v. Humboldt in der seinem Werke über die Kawisprache auf der Insel Java als Einleitung voraufgestellten Abhandlung „über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschenge-

Sodann pflegt bei der Poesie aller Nationen auf der ersten Stufe ihrer Ausbildung die Form dem Inhalte nicht ganz zu entsprechen, in manchen Stücken hinter demselben zurückzubleiben. Die Fülle von Gedanken, welche das tiefbewegte Gemüth eines reich begabten Dichters ausströmt, ist zu gross und gewaltig, um sogleich den rechten Ausdruck in vollendeter rhythmischer Form zu finden. Denn je urkräftiger und origineller die Dichtung ist, desto weniger lässt sie sich in ein schon vorhandenes, fertiges, etwa von einem andern Volke entlehntes rhythmisches Schema hineinzwängen, sondern drängt und treibt zur Ausbildung einer neuen, dem besondern Genius der Sprache und Dichtung entsprechenden Form, die, wenn

---

schlechts", wo unter anderm S. 18 bemerkt wird: „Die Sprache ist das Organ des innern Seins, dies Sein selbst, wie es nach und nach zur innern Erkenntniss und zur Aeusserung gelangt. Sie schlägt daher alle feinsten Fiebern ihrer Wurzeln in die nationelle Geisteskraft, und je angemessener diese auf sie zurückwirkt, desto gesetzmässiger und reicher ist ihre Entwicklung." Ferner S. 21: „Die Sprache ist tief in die geistige Entwicklung der Menschheit verschlungen; sie begleitet dieselbe auf jeder Stufe ihres localen Vor- und Rückschreitens, und der jedesmalige Culturzustand wird in ihr auch erkennbar. Es giebt aber eine Epoche, in der wir nur sie erblicken, wo sie nicht die geistige Entwicklung blos begleitet, sondern ganz ihre Stelle einnimmt. Die Sprache entspringt aus einer Tiefe der Menschheit, welche überall verbietet, sie als ein eigentliches Werk und als eine Schöpfung der Völker zu betrachten. Sie besitzt eine sich uns offenbarende, wenn auch in ihrem Wesen unerklärliche Selbstthätigkeit, und ist von dieser Seite betrachtet, kein Erzeugniss der Thätigkeit, sondern eine unwillkührliche Emanation des Geistes, nicht ein Werk der Nationen, sondern eine ihnen durch ihr inneres Geschick zugefallene Gabe. Sie bedienen sich ihrer, ohne zu wissen, wie sie dieselbe gebildet haben." Endlich S. 53: „Die Sprache ist gleichsam die äusserliche Erscheinung des Geistes der Völker; ihre Sprache ist ihr Geist und ihr Geist ihre Sprache; man kann sich beide nie identisch genug denken."

auch in einem Momente höchster Begeisterung geschaffen, doch nicht mit dem ersten Versuche schon zur vollkommensten Harmonie der rhythmischen Sprache durchgebildet ist. Diese Durchbildung und Vollendung der Form wird freilich bei ungestörter Fortentwicklung der Poesie nicht ausbleiben, aber doch erst allmählich nach vielen Versuchen ganz gelingen. Ihren Höhepunkt aber erreicht die Poesie eines Volkes erst, wenn für den Ausdruck der Empfindung und damit für diese selbst das rhythmische Ebenmaass gefunden worden. Dagegen zeigt sich überall der beginnende Verfall der Poesie, wo die Form auf Kosten des Inhalts ausgebildet und überschätzt wird.

Die hebräische Nation, zum Träger der göttlichen Offenbarung berufen, und durch diese Berufung und die damit zusammenhängende besondere Führung auf die Ausbildung und Verwirklichung der religiösen Wahrheiten hingeleitet (vgl. §. 276), hat sich in der Poesie im Allgemeinen mit sehr einfachen Formen begnügt, nicht etwa wegen der Beschaffenheit ihrer Sprache, weil dieselbe — wie Ewald (a. a. O. S. 63) meint — für ein Sylbenmetrum zu ungeschickt war, wovon sich das Gegentheil leicht erweisen liesse, sondern weil für den hebräischen Geist die Form überhaupt eine untergeordnete Bedeutung im Verhältniss zum Wesen der Dinge hat, weil die Fülle und Erhabenheit des Gedankens das Streben nach Schönheit der Darstellung überwiegt. — Die formelle Eigenthümlichkeit der hebräischen Poesie reducirt sich daher auf folgende Momente:

I. Die dichterische Sprache. Da die Poesie das Gemüth über die gewöhnliche prosaische Darstellung der Gedanken und Empfindungen erhebt, so muss nothwendig auch ihre Sprache in Wörtern, Wortformen und im Bau der Sätze über das für die Prosa ausgebildete ebene Maass der Rede und Ausdrucksweise hinausgehen. Die Dichtersprache „ist lebendiger, überwallender und reicher; auch im Aeussern gern erhaben und vollschallend, dazu sich stets erneuend und verjüngend“ *). Die Lebendigkeit gewinnt sie durch den Gebrauch von Bildern, Vergleichungen, Tropen und Figuren, worüber R. Lowth in seinen praelectiones de ss. poesi Hebraeorum ausführlich handelt **). Reichthum und

*) Vgl. Ewald, poett. BB. I, S. 53.

**) Damit vgl. Wenrich l. c. p. 105 sqq.

Fülle, Mannigfaltigkeit und Abwechslung im Ausdrucke schafft sich die hebräische Poesie theils durch Festhalten vieler alterthümlichen, namentlich volltönenderen Worte und Formen, welche in der Prosa allmählich ausser Gebrauch gekommen (Archaismen), theils durch Aufnahme ungewöhnlicher, den verwandten Dialekten, insbesondere dem ihr am nächsten stehenden aramäischen, entnommener Wörter und grammatischer Bildungen (Aramaismen), wofür Belege schon Th. I, 1. §. 29. S. 172 ff. gegeben sind *). Die Kraft sich stets zu erneuen und verjüngen endlich offenbart sie theils in der grösseren Freiheit und Licenz, mit der sie den vorhandenen Wortvorrath anwendet und verwendet, wofür z. B. nur an den oben a. a. O. schon erwähnten Gebrauch mancher Epitheta statt der Substantiva erinnert werde, theils in ungewöhnlichen, kühnen Verbindungen und Constructionen, wie z. B. יֹשֵׁב הַכְּרוּבִים der über den Cherubim Thronende, Ps. 80, 2. 99, 1, בְּהֵמוֹת בְּהַרְרֵי־אָלֶף Vieh auf den Bergen, wo es bei Tausend geht, Ps. 50, 11; תּוֹעֲפוֹת הָרִים die Gipfel der Berge, eigtl. das was bei den Bergen Mühe macht, Ps. 95, 4; כֶּסֶף תּוֹעָפוֹת Silber, das durch Anstrengung gewonnen wird, Hiob 22, 25 **) u. a. m., theils endlich in schöpferischer Bildung neuer Wörter, z. B. אָפַף neben סָבַב, זִיז in der Verbindung זִיז שָׂדַי Ps. 50, 11. 80, 14, כֶּתֶם Gold, כּוֹשָׁרוֹת Gedeihungen Ps. 68, 7, מִשְׁבָּרִים Wogen, מוֹשָׁעוֹת salutes Ps. 68, 21, צֶאֱצָאִים Sprossen, Sprösslinge, תֵּבֵל die Tragende = die Erde, u. A.; ferner Compositionen wie יָפְיָפִית sehr schön sein Ps. 45, 3, חֳמַרְמַר aestuavit Hohesl. 1, 20. 2, 11. Hiob 16, 16, עַנְוָה־צֶדֶק Sanftmuth-Gerechtigkeit Ps. 45, 5 דּוּמִיָּה תְהִלָּה Schweige-Lob u. a. mehr. — In allen diesen Beziehungen entfaltet die hebr. Poesie einen hohen Grad von Originalität und

---

*) Ziemlich dürftig und der Sichtung bedürftig ist die Behandlung dieses Gegenstandes bei G. J. Lud. Vogel, de dialecto poetica V. Test. Helmst. 1764. 4.

**) Vgl. über das offenbar nur der Poesie angehörige Wort תּוֹעָפוֹת Hengstenberg, Bileam S. 120.

Bildungsfähigkeit, eben so viel Kraft und Erhabenheit, als Anmuth, Lieblichkeit, Schönheit und Würde.

II. Aber alle diese der dichterischen Sprache vor der prosaischen eigenen Vorzüge erhalten ihre wahre Bedeutung erst durch die harmonisch geregelte Verknüpfung der für den Ausdruck der Empfindungen, Gefühle, Vorstellungen und Gedanken von der Sprache dargebotenen Mittel in zusammenhängender Redeform, die wir den Vers nennen. Im Versbau, von Ewald (a. a. O. S. 64) Versrhythmus genannt, d. h. in der rhythmischen Gliederung der Worte und Sätze, in der Vereinigung der Mannigfaltigkeit der Gedanken und Bilder zur Einheit und Harmonie, in der Unterordnung des Wechsels von Hebung und Senkung der Rede unter ein höheres Gesetz des Ebenmaasses, offenbart jede Poesie ihre eigenste formelle Beschaffenheit. Grundgesetz für den Versbau ist der Rhythmus, der aber entweder mehr in den Gedanken, oder mehr in der harmonischen Zusammenstellung der Worte und Laute hervortreten kann. — Die hebräische Poesie hat sich mit der Ausbildung des Gedankenrhythmus, mit dem sogenannten parallelismus membrorum begnügt *), und eben darin den Charakter der Ursprünglichkeit festgehalten. Denn „wie die Gedanken überall das erste und herrschende sind, so tritt auch der Rhythmus der Gedanken zuerst stark schöpferisch und gestaltend hervor; ein Gedanke hebt, der andere senkt sich ihm entsprechend, und so vollendet sich im Einklange beider der Kreislauf der Rede“ (Ewald a. a. O. S. 60). Der Parallelismus der Glieder, dieses Grundgesetz im Versbau der Hebräer, besteht im Allgemeinen darin, dass

---

*) Der Hebräer — sagt richtig de Wette, Comm. ü. die Ps. S. 47 der 4. Aufl. — „ist ernster, in sich zurückgezogener Natur, auf's Innere, auf den Gedanken gerichtet. Und so war es ihm bei seinem Rhythmus mehr um den Gedanken, als um äussere Form und Klang zu thun; und er bezeichnete daher die rhythmischen Abschnitte durch die Abschnitte der Gedanken und das Ebenmaass der rhythmischen Sätze durch das Ebenmaass des Inhaltes.“ — Unzureichend und zum Theil unrichtig ist dagegen, was dieser Gelehrte weiter zur Erklärung dieser Eigenthümlichkeit der hebr. Poesie bemerkt.

der dem bewegten Innern entströmende Gedanke nicht in einem Satze, einer ununterbrochen fortlaufenden Reihe von Worten zum vollständigen, erschöpfenden Ausdruck gelangt, sondern sich in mehrere gegenseitig sich entsprechende, ebenmässige Glieder zerlegt, welche einander so gegenüber treten, dass in dem einen die Rede sich hebt, in dem andern sich senkt. Das Verhältniss der parallelen Glieder zu einander kann in Bezug auf den Inhalt entweder in Aehnlichkeit und Gleichheit der Gedanken, oder in einem Gegensatz, oder endlich in fortschreitender Gedankenverknüpfung bestehen, wornach Lowth einen synonymen, antithetischen und synthetischen parallelismus membrorum unterscheidet *). — Auf die Worte gesehen können die Versglieder einen vollkommnen oder unvollkommnen Parallelismus bilden. Vollkommen nennt man denselben, wenn die parallelen Glieder aus einer gleichen Anzahl von Worten bestehen, wie z. B. Prov. 10, 1. 5. 7. Hiob 40, 25. 26. 28. Ps. 19, 8—10; unvollkommen, wenn die Zahl der Worte ungleich ist. In der Regel haben die parallelen Glieder ziemlich gleiche Länge, zuweilen ist aber ein Glied auffallend kürzer, wodurch nicht allein eine angenehme Abwechslung, sondern wenn das sehr kleine Glied einen entscheidenden Gedanken enthält, wie Hiob 14, 4. Ps. 40, 10, auch ein kräftiger Effekt erzielt wird. — Im Allgemeinen richtet sich die Länge oder Kürze der Versglieder nach dem Inhalt und Charakter des Gedichts und seiner einzelnen Theile, so dass in den verschiedenen Dichtungen die Versglieder von sehr verschiedener Länge sein können. Doch lässt sich als durchschnittliche Länge einer dichterischen Zeile die Zahl von sieben bis zehn Sylben wahrnehmen, obwohl diese Zahl bisweilen auf drei bis vier Sylben herabgeht, oder bis auf zwölf und fünfzehn Sylben hinansteigt. Die Versglieder von zwölf Sylben und darüber werden gewöhnlich durch eine Cäsur in zwei, meistens ungleiche Hälften getheilt. Durchgehends finden wir diese langen Glieder mit der Cäsur in den Klageliedern des Jeremias, aber auch hie und da in den Psalmen, z. B. Ps. 19, 8—14. Ps. 126 und in Ps. 128 hier mit kurzen Gliedern regelmässig abwechselnd **) und anderwärts, wogegen im B. Hiob und in einzelnen

*) Vgl. R. Lowth de sacra poesi Hebraeorum, ed. Michaelis II, p. 365 sq.

**) Vgl. J. G. Sommer, bibl. Abhandlungen, I, S. 127.

Theilen der Proverbia die kurzen, dabei sehr ebenmässigen Glieder am häufigsten sind. — Die Zahl der zu einem Verse vereinigten Glieder ist verschieden. Da der Rhythmus der parallelen Glieder in Arsis und Thesis, in Hebung und Senkung der Rede besteht, so verlangt der Vers mindestens zwei correspondirende Glieder, die durch den Parallelismus zur Einheit verknüpft sein müssen; und das Distichon ist im Allgemeinen als die Grundform des hebräischen Verses zu betrachten. In dieser Form, in zwei auf einander bezogenen rhythmischen Zeilen findet der Parallelismus der Glieder seinen einfachsten Ausdruck *).

1. Der aus zwei Gliedern, zwei Stichen bestehende Vers wird am häufigsten gebildet, herrscht im B. Hiob und in den ältesten Theilen der Proverbia so vor, dass Verse von drei und mehr Gliedern wie Ausnahmen von der Regel erscheinen. Auch in den Psalmen wird er vorwiegend gefunden.

a) Bei dem synonymen Parallelismus wird in den beiden Gliedern α) derselbe Gedanke entweder einfach, nur mit andern Worten wiederholt, so dass der ganze Satz wiederhallt, oder in positiver und negativer Weise dargelegt, um den Gedanken voller und stärker auszusprechen, z. B.

Ada und Zilla, höret meine Stimme,
Ihr Weiber Lamechs, merket auf meine Rede. Gen. 4, 23.
Vgl. Ps. 2, 1. 19, 2. 22, 6. 13 u. 19. Prov. 1, 32. 2, 11. Hiob 4, 17. 5, 9.

oder: Fest hielten meine Schritt' an deinen Gleisen,
nicht wurden wankend meine Tritte. Ps. 17, 5. Vgl. Ps. 18, 22. 69, 34. Hiob 4, 18. Prov. 4, 5. 5, 8.

β) Der Gedanke spaltet sich in zwei Hälften, um das Ganze durch seine Theile entweder einfach positiv, oder auch zugleich in positiver und negativer Weise auszudrücken, z. B.

Ein Tag dem andern strömet Rede zu,
eine Nacht der andern zeigt Erkenntniss an. Ps. 19, 3.
Vgl. Prov. 3, 10. 14. 17, 25. Hiob 3, 3.

oder: Bewahr, mein Sohn, deines Vaters Gebot

---

*) „Der zweigliedrige Vers ist nicht blos der Grundvers, sondern auch der häufigste, wenigstens wenn man nur die Masse aller Verse im A. T. übersieht.“ Ewald poett. BB. I. S. 73.

und lass nicht fahren deiner Mutter Gesetz. Prov. 6, 20.
Vgl. Ps. 22, 3.

γ) Der Inhalt des Verses wird so vertheilt, dass das eine Glied einen Gedanken mehr hat als das andere, indem entweder im zweiten Gliede nur ein Theil des ersten wiederhallt, oder das zweite den Gedanken des ersten näher bestimmt und erweitert, z. B.

Ihr Königreiche der Erde, singet Gott,
lobsinget dem Herrn! Ps. 68, 33. Vgl. Ps. 49, 6. Hiob 38, 5.

oder: Auf dich vertrauten unsere Väter,
vertrauten und du rettetest sie. (Ps. 22, 3. 121, 5. Prov. 1, 33.

b) Im antithetischen Parallelismus sagt in der Regel das zweite Glied das Gegentheil des ersten aus, indess zuweilen sind Satz und Gegensatz auf die beiden Glieder vertheilt, z. B.

Sanfte Antwort wendet Grimm,
aber kränkendes Wort erreget Zorn. Prov. 15, 1. Vgl. Prov. 10, 1 ff. Ps. 18, 28. 22, 18. 27, 10.

oder: Sie schreien — doch ist kein Helfer da,
zum Herrn — doch er erhört sie nicht. Ps. 18, 42. Vgl. Prov. 1, 24. 28. Jesaj. 65, 13.

c) Sehr mannigfach ist der synthetische Parallelismus, in welchem das zweite Glied den Gedanken des ersten entweder einfach fortführt, ergänzt, oder begründet, oder durch Vergleichung erläutert, z. B.

In deine Hand befehl ich meinen Geist,
du wirst mich erlösen, Gott der Wahrheit. Ps. 31, 6. Vgl. Ps. 19, 13.

oder: Nicht fürcht ich mich vor Myriaden Volks,
die rings umher sich setzen wider mich. Ps. 3, 7. Vgl. Prov. 20, 20.

oder: Sei nicht fern von mir, denn Noth ist nah;
denn es ist kein Helfer da. Ps. 22, 12. Vgl. Ps. 16, 1. Prov. 21, 7.

oder: Wie eine Hindin, die nach Wasserbächen lechzet,
also lechzet meine Seele nach dir, o Gott. Ps. 42, 2. Vgl. Ps. 22, 14. 103, 13. Hiob 5, 26. Hohesl. 2, 2.

2. Der Parallelismus der Glieder ist aber keineswegs auf das Distichon beschränkt, wir finden sogar Monosticha, und häufig

Tristicha, Tetrasticha und Pentasticha. — Ein einzelnes Glied kann zwar, wie Ewald a. a. O. S. 72 richtig bemerkt, nie einen ganz für sich allein gestellten Vers bilden; allein neben andern Versen, als Gegensatz zum gewöhnlichen, kann ein eingliedriger Vers bisweilen sehr passend stehen; am häufigsten noch zu Anfang des Liedes, „wo sich die Kraft und Bewegung kaum erst regt und versucht“, z. B. Ps. 18, 2. 23, 1. 66, 1. 87, 1. 100, 1. 139, 1. 146, 1; sehr selten am Ende, „wo die Bewegung sich erschöpft und verliert“, z. B. Exod. 15, 18, oder zwischen zwei Strophen, wie Ps. 92, 9; zuweilen auch in der Mitte des Liedes, wie Ps. 29, 9, wo der kurze dem plötzlichen Zucken des Blitzes nachgebildete Vers:

Die Stimme des Herrn hauet Feuerflammen,

eine mächtige Wirkung thut.

3. Die drei- und mehrgliedrigen Verse werden theils durch Erweiterung der Glieder, theils durch Zusammensetzung gebildet. Durch Erweiterung kann der Gedanke auf drei Glieder so vertheilt werden, dass die Glieder entweder synonym sind, oder in Gegensatz zu einander treten, oder einander begründend, erläuternd, den Sinn weiter entfaltend, rhythmisch fortschreiten; z. B.

So verfolge der Feind meine Seele und erreiche,
und trete zur Erde nieder mein Leben,
und strecke meine Ehre in den Staub. Ps. 7, 6. Vgl. Ps. 15, 3. 18, 9. 36. 49. Prov. 1, 22. 27. Hiob 10, 17.

oder: Verachtet ist in seinen Augen der Verworfene,
aber die Gottesfürchtigen ehret er,
schwöret sich zum Schaden und änderts nicht. Ps. 15, 4. Vgl. Hiob 10, 15.

oder: Von der Erde Ende ruf ich hin zu dir,
dieweil mein Herz verschmachtet,
auf mir zu hohem Felsen wollst du mich leiten. Ps. 61, 3. Vgl. Ps. 31, 19. 22.

Dabei kann das erste Glied noch einen das Ganze umfassenden Vorschlag, wie „Heil dem Manne“, Ps. 1, 1, oder das dritte Glied noch eine Ergänzung haben, wie Ps. 7, 7. 18, 8. — Gewöhnlich schliessen sich auch bei dem Tristichon schon zwei Glieder enger zusammen, so dass die eine Hälfte des Gedankens in zwei parallele Glieder zerlegt wird, die zusammen dem dritten gegenüberstehen: z. B.

Fallen an deiner Seite Tausend
und Zehntausend zu deiner Rechten,
zu dir hin naht es nicht. Ps. 91, 7. Vgl. Ps. 2, 2. 15, 5. 18, 14. Prov. 7, 7.

oder: Es ekelt mir vor meinem Leben
so will ich frei lassen über mich meine Klage,
will reden in der Erbittrung meiner Seele. Hiob 10, 1. Vgl. Ps. 90, 17. Prov. 31, 15.

oder antithetisch:
Gott macht die Einsamen im Hause wohnen,
führt die Gefangenen heraus in Glück,
nur Abtrünnige wohnen in der Dürre. Ps. 68, 7. Vgl. Ps. 54, 5.

oder: Oftmals errettet' er sie wieder,
aber sie empörten sich in ihrem Rath,
und sanken durch ihre Missethat. Ps. 106, 43. Vgl. Ps. 11, 1. 5.

Auch können die beiden parallelen Glieder durch ein dazwischen geschobenes drittes getrennt werden, so dass das erste und dritte einander entsprechen, z. B.

Schlachtopfer und Speisopfer liebst du nicht,
— die Ohren hast du mir durchgraben,
Brandopfer und Sündopfer verlangst du nicht. Ps. 40, 7. Vgl. Ps. 57, 4. Hiob 15, 30.

4. Durch Vertheilung des Gedankens erweitert sich der Parallelismus ferner zu v i e r G l i e d e r n, die entweder synonym sind, oder den Gedanken fortführen, z. B.

Denn in ihrem Mund ist nicht Richtiges,
ihr Inneres ist Bosheit,
ein offenes Grab ihre Kehle,
ihre Zunge glätten sie. Ps. 5, 10. Vgl. Ps. 27, 9. 31, 11. Kohel. 12, 3 u. 6.

oder: Deshalb bete zu dir jeder Fromme
zur Zeit, da du zu finden;
fürwahr, wenn grosse Wasserfluthen kommen,
zu ihm hin werden sie nicht reichen. Ps. 32, 6. Vgl. Ps. 40, 18. 96, 13. 141, 4. Hohesl. 2, 7.

Gewöhnlicher wird jedoch das Tetrastichon durch Zusammensetzung entweder aus zwei Distichen, oder aus einem Monostichon

und einem Tristichon, oder aus einem Distichon und zwei Monostichen gebildet. Die schönste Form desselben bildet die Vereinigung zweier Distichen, welche α) durch synonyme Verbindung von antithetischen oder synthetischen, β) durch Entgegensetzung von synonymen oder synthetischen, γ) durch synthetische Verknüpfung von synonymen, von antithetischen, oder von synonymen und antithetischen Distichen entsteht, wie folgende Beispiele zeigen:

α) Du, eigner Hand, vertriebest Völker,
und pflanztest jene (Israel),
verderbtest Nationen,
und breitetest **sie** aus. Ps. 44, 3. Vgl. Ps. 55, 22.

oder: Wenn der Herr ein Haus nicht bauet,
so arbeiten umsonst daran seine Erbauer;
wenn der Herr eine Stadt nicht behütet,
so wachet umsonst der Wächter. Ps. 127, 1. Vgl. Ps. 39, 2. 40, 15. 17.

β) Fürwahr unsere Krankheiten trug er,
und unsere Schmerzen lud er sich auf,
wir aber achteten ihn von Gott gestraft,
von Gott geschlagen und geplagt. Jes. 53, 4. Vgl. Jes. 43, 24. 52, 12.

oder: Ich sprach in meiner Bestürzung:
ausgeschlossen bin ich von deinen Augen;
doch du hörtest die Stimme meines Flehens,
als ich zu dir schrie. Ps. 31, 23. Vgl. Hiob 30, 1.

γ) Ein Auge, das des Vaters spottet,
verachtet der Mutter zu gehorchen,
das hacken des Thales Raben aus,
das fressen die jungen Adler. Prov. 30, 17. Vgl. Ps. 18, 7. 16. 39, 13.

oder: Zu dir, Jehova, rufe ich,
mein Fels, schweige nicht vor mir,
damit nicht, schweigest du vor mir,
ich gleich werde den zur Grube fahrenden. Ps. 28, 1.

oder: Warum vergiebst du nicht meine Missethat,
und lässest hingehen meine Schuld;
denn nun werd' ich in den Staub mich legen,
und du suchst mich, und ich bin nicht mehr. Hiob 7, 21.

Die übrigen Formen des viergliedrigen Verses ergeben sich aus folgenden Beispielen:

α) Lass sie schuldig werden, Gott,
fallen mögen sie ob ihrer Rathschläge,
ob ihrer Frevel Menge stürze sie,
denn sie empörten sich wider dich. Ps. 5, 11. Vgl. Ps. 32, 5. 40, 11.

β) Auch ich wohl wollte reden so wie ihr,
wär' eure Seele nur an meiner Stelle,
ich wollte Worte wider euch zusammenbringen
und schütteln über euch mit meinem Kopfe. Hiob 16, 4.

γ) Wie gross ist deine Güte,
die du bewahrt hast denen, die dich fürchten,
die du erweisest denen, die auf dich trauen,
angesichts der Menschenkinder. Ps. 31, 20. Vgl. Ps. 1, 3. 57, 2. Prov. 24, 12.

5. Theils durch Erweiterung des Parallelismus, theils durch Zusammensetzung von einem Distichon und einem Tristichon, oder von zwei Distichen mit einem Monostichon wird auch der schon ziemlich seltene, fünfgliedrige Vers gebildet, z. B.

α) Wer stieg zum Himmel auf und ab?
wer sammelte den Wind in seinen Fäusten?
wer band das Wasser ins Gewand?
wer stellte fest alle Erdengrenzen?
wie heisst er und wie heisst sein Sohn, dass du's wüsstest? Prov. 30, 4. Vgl. Hohesl. 3, 4. 10. 7, 13.

β) Der Herr ist in seinem heiligen Tempel,
der Herr — im Himmel ist sein Thron,
seine Augen schauen,
seine Wimpern prüfen
die Menschenkinder. Ps. 11, 4. Vgl. Ps. 39, 13. Hohesl. 1, 6. 6, 9. 8, 5. Amos 6, 2.

γ) Denn siehe er bildet die Berge und schaffet den Wind,
und thut kund dem Menschen, was seine Gedanken;
er machet Morgenroth, Finsterniss,
und schreitet über die Höhen der Erde;
Jehova, Gott der Heerschaaren ist sein Name. Am. 5, 13. Vgl. 1 Sam. 2, 10, 2 Sam. 23, 5.

6. Die äusserste Grenze, zu welcher in den poetischen Schrif-

ten der Parallelismus der Glieder innerhalb des Verses fortgeht, ist der aus sechs Gliedern oder drei Distichen bestehende Vers, z. B.

Mit mir vom Libanon, o Braut,
mit mir sollst du vom Libanon kommen,
von Amana's Gipfel herabschauen,
vom Gipfel Senirs und Hermons,
von den Wohnungen der Löwen,
von den Bergen der Pardel. Hohesl. 4, 8. Vgl. V. 16. C. 5, 1. 2. Num. 24, 17. Hab. 3, 16. 17.

Viel häufiger als in den poetischen Theilen des A. T. findet sich der sechsgliedrige Vers in den prophetischen Schriften, wo sogar Verse von mehr als sechs Gliedern gefunden werden, indem der oratorische Rhythmus der Propheten die Mitte hält zwischen der poetischen und prosaischen Redeform, sich bald dieser, bald jener mehr annähert, und bei den späteren Propheten hie und da sich schon fast ganz in Prosa aufzulösen anfängt.

III. Der Liederbau oder die Strophenbildung. — Diese grosse Mannigfaltigkeit der Formen, welche der Vers in der hebräischen Poesie annehmen kann, tritt in's volle Licht erst durch ihre dem Inhalt und Charakter der Dichtung entsprechende, harmonische Verbindung in dem Liede oder einzelnem Gedichte, zu dessen formeller Vollendung noch der von Fr. B. Köster *) zuerst wahrgenommene Parallelismus der Verse hinzukommt, so dass in dem vollendeten Liede die Verse in ein ähnliches Verhältniss zu einander treten, wie innerhalb des Verses die einzelnen Glieder desselben **). Bei genauer Betrachtung der formellen

---

*) In seiner Abhandlung: „die Strophen oder der Parallelismus der hebr. Poesie“ in den theol. Studien u. Kritiken 1831, H. I, S. 40 ff., und in den seiner Uebersetzung des B. Hiob u. des Predigers Salomo (Schlesw. 1831) beigegebenen Abhandlungen über den strophischen Charakter dieser Bücher.

**) „Wie die Verse aus einer Zusammenfassung paralleler Glieder entstehen, ebenso bilden sich durch Zusammenfassung paralleler Verse gewisse Strophen. Dieser Parallelismus ist

Anordnung und Vertheilung der Gedanken in den Liedern zeigt sich, dass mehr oder weniger Verse zu einem in sich abgerundeten Ganzen, d. h. einer Strophe verbunden, und dass die Strophen der Lieder nach denselben Gesetzen der Synonymie, Antithese und Synthese oder des Gedankenfortschritts gebildet sind, wie die Verse *). — Das Prinzip der Strophenbildung meint Hengstenberg **) in den Zahlen gefunden zu haben, „welche den Israeliten in irgend einer Bziehung als heilig und bedeutsam galten, 3. 4. 7. 10. 12.“ Von diesen Zahlen soll die Anordnung der Versgruppen oder Strophen in den nicht alphabetischen Psalmen mit wenigen und noch dazu zweifelhaften Ausnahmen beherrscht werden. Allein die Zahlensymbolik kann als ein ganz äusserliches Schema schon deshalb nicht das eigentliche Prinzip der strophischen Gliederung der Verse sein, weil die Strophen von dem Sinne abhängig sind, die organische Gliederung der Gedankenreihen bilden, und gerade die alphabetischen Psalmen, bei welchen das äusserliche Schema der Reihenfolge des Alphabets die Versgruppen beherrscht, von Hengstenberg selbst richtig als solche charakterisirt werden, welche keinen regelmässigen Fortschritt, keine strenge Gliederung des Gedankens haben, so dass man in ihnen keinen Ordnungsplan, keinen Zusammenhang, keine fortschreitende Gedankenentwicklung suchen dürfe ***). Dazu kommt, dass Hengstenberg seine Zahlentheorie in den meisten Psalmen nicht ohne sehr grosse Willkühr nachweisen kann, indem er nach Belieben, so wie er es braucht, die Psalmenüberschriften

---

gewöhnlich in den Gedanken, seltener blos in den Worten gegründet.“ Köster, d. Buch Hiob. S. VIII.

*) In stropharum structura eam in universum legem observatam invenies, quae in versuum compositione locum habet. In his singula membra, sive sint synonyma, sive antithetica, sive synthetica, in orbem quendam recurrunt; haud aliter strophae versibus vel synonymis, vel antitheticis, vel syntheticis in orbem recurrentibus constituuntur. Wenrich l. c. p. 238.

**) S. seinen Commentar über die Psalmen IV, 2, S. 241.

***) Vgl. Comment. über die Ps. B. II, S. 91. 265. B. IV, 1. S. 311. IV, 2. S. 167.

bald mitzählt, bald unbeachtet lässt, nicht selten falsch abtheilt, weit getrennte Verse zusammenrechnet, und auch die allergekünsteltsten Combinationen nicht scheut, um nur eine der genannten bedeutsamen Zahlen zu gewinnen.

Das Prinzip der Strophenbildung liegt in der rhythmischen Verknüpfung der Gedankenreihen oder Versgruppen. Wenn der Dichter die erschöpfende Darstellung seines Gedankens nicht in einer fortlaufenden Gedankenreihe findet, sondern in wiederholten neuen und einander ähnlichen Gedankenreihen, mit andern Worten, Bildern und Vergleichungen den Haupt- und Grundgedanken darlegt, so entstehen synonyme Strophen; wenn er hingegen in einzelnen auf einander folgenden Gedankenreihen von entgegengesetztem Inhalte, auf positive und negative Weise, durch Schilderung der Contraste seinen Stoff entfaltet und veranschaulicht, dann wird sein Lied in antithetische Strophen sich gliedern; wenn er endlich den Grundgedanken nach seinen verschiedenen Momenten, Richtungen, Beziehungen und Gründen so gliedert, dass die verschiedenen Glieder in ein bestimmtes, äusserlich hervortretendes rhythmisches Maass und Verhältniss zu einander treten, dann wird seine Dichtung in synthetischen Strophen sich bewegen. — Zur Bildung von Strophen gehören nothwendig Ruhepunkte in der Rede, Wendungen in der Gedankenentwicklung, obgleich nicht jeder Sinnabschnitt an sich schon eine Strophe bildet, sondern erst durch die rhythmische Abrundung, durch die ebenmässige Gliederung und Vertheilung der Gedanken zur Strophe wird. — Absätze und Ruhepunkte verlangt jede Rede; die dichterische Rede unterscheidet sich aber von der prosaischen dadurch, dass sie die Absätze und Ruhepunkte nach den Gesetzen des Wohllauts und der Harmonie so ordnet, dass in ihrer Aufeinanderfolge ein bestimmtes Ebenmaass wahrnehmbar wird. Strophen finden sich daher schon in der ältesten Liederpoesie, indem die rhythmische Vertheilung des Gedankeninhalts zu den ersten Erfordernissen eines guten Liedes gehört *).

---

*) So bemerkt Ferd. Wolf, über die Lais, Sequenzen u. Leiche (Heidelb. 1841) S. 15: „Es bedarf wohl ebensowenig eines Beweises mehr, dass auch von jeher die Volkslieder, als Lieder im eigentlichen Sinn, d. h. nur zum Ab-

Die hebräische Poesie hat wie im Versbau, so bei der Strophenbildung den Gedanken über die Form vorherrschen lassen, und die formelle Symmetrie dem Gedankeninhalte so untergeordnet, dass die verhältnissmässig kleinere Zahl von Liedern einen ganz festen, gleichmässigen Strophenbau hat, die Mehrzahl sich mit freieren, der einfachen Entwicklung des Gedankens folgenden Strophen begnügt, wodurch eine grosse Mannigfaltigkeit von Strophenformen entwickelt wurde. Am deutlichsten tritt dieser Parallelismus der Verse in denjenigen Liedern und Dichtungen heraus, in welchen die Strophen entweder gleichen Anfang oder gleichen Schluss haben. So beginnt in Ps. 62 nicht nur jede der drei Strophen mit אַךְ (vgl. V. 2. 6 u. 10), sondern die beiden ersten sind auch zwei Verse hindurch gleich (vgl. V. 2 u. 3 mit 6. u. 7). Auch bei Ps. 140 haben die ersten zwei Strophen fast ganz gleichen Anfang, vgl. V. 2 mit V. 5. Häufiger ist indessen der gleiche Schluss mittelst eines Refrains, bestehend aus einer Verszeile, vgl. Ps. 39, 6 u. 12, oder einem Hemistich, wie Jes. 9, 11. 16. 20. 10, 4; oder einem ganzen Kehrverse, vgl. Ps. 42, 6 u. 12. Ps. 43, 5. Ps. 46, 8 u. 12. Ps. 49, 13 u. 21. Ps. 57, 6. u. 12. Ps. 80, 4. 8. (15). 20. Ps. 99, 5 u. 9; oder endlich aus zwei Versen, vgl. Ps. 107. V. 8 u. 9. 15 u. 16. 21 u. 22. 31 u. 32, wo übrigens der zweite Vers jedesmal den besondern Gedanken der ganzen Strophe zusammenfassend wiedergiebt und nur der erste wörtlich wiederholt ist *). Doch haben auch viele Lieder

---

singen bestimmte und abgesungene, meist nach gegebenen Melodien gemachte Gedichte oder Gesänge, wie noch heutiges Tages alle echt volksmässigen, aus Strophen oder strophenmässigen Abtheilungen bestehen mussten, denen, weil diese Lieder meist bei religiösen und andern Volksfesten öffentlich abgesungen wurden, woran das ganze versammelte Volk wenigstens stellenweise Theil nahm, häufig ein Chor- oder Rundgesang (Refrain) angehängt wurde."

*) Hie und da ist das Ende der Strophen auch durch סלה bezeichnet, obgleich dieses Wort weder ein blosser Strophentheiler ist, noch auch immer am Ende der Strophen steht, sondern selbst mitten im Verse vorkommt, vgl. Sommer a. a. O. S. 43 ff.

einen ganz regelmässigen Strophenbau, ohne dass derselbe durch ein solches äusseres Zeichen markirt ist.

1. Die regelmässigste Strophenform weisen diejenigen Psalmen auf, in welchen die einzelnen Strophen nicht blos gleiche Verszahl, sondern die Verse selbst wieder eine gleiche Anzahl von parallelen Gliedern haben. Da finden sich:

a) *Strophen aus zwei Distichen* oder zweigliedrigen Versen bestehend, in Ps. 3 mit 4 Str., in welche der Inhalt so vertheilt ist, dass die erste Str. die Noth schildert, die zweite den Hoffnungsgrund, die dritte die Hoffnung, und die vierte die aus der Hoffnung hervorwachsende Bitte ausspricht *). Eine gleiche Anzahl Strophen von gleicher Länge haben Ps. 114 u. 121. In diese Klasse gehört der aus 5 Strophen bestehende Ps. 47, wo zwar die letzte Str. nur einen Vers hat, aber ein Tetrastichon, wodurch sie den andern, aus zwei Distichen gebildeten, gleich wird.

b) *Strophen von drei Versen*, und zwar Distichen enthalten Ps. 76 mit vier **), Ps. 113 u. 46 mit drei Strophen, nur dass den beiden letzten Str. des 46. Ps. noch ein überzähliges Distichon als Refrain hinzugefügt ist. In Strophen von je drei Versen gliedern sich auch Ps. 41 u. 97 mit vier, und Ps. 88 mit sechs Str.

c) Aus *vier Versen* bestehende *Strophen* haben Ps. 12. 61. 129 u. 130, jeder zwei, die bei Ps. 61 aus lauter Distichen zusammengesetzt sind, ferner Ps. 62 u. 84, jeder drei, die bei dem letzteren durch Sela markirt sind.

---

*) Vgl. Hengstenberg, Comm. z. d. Psalmen.

**) Der Einwand von Hengstenberg, Psalmen III, S. 328 f., dass mit V. 11 wegen des כִּי im Anfange desselben keine Strophe beginnen könne, ist nicht triftig, weil dieses כִּי sich nicht auf das unmittelbar vorhergehende, sondern auf den Gesammtinhalt der Strophe bezieht, und gerade dadurch, dass es die in derselben besungene Thatsache des Untergangs auf ihren Grund zurückführt, die zur Bezahlung der dem Herrn gelobten Gelübde auffordernde letzte Strophe passend beginnt.

d) In vier aus fünf Versen gebildeten Strophen schildert die hypostatische Weisheit ihr Wesen und Verhältniss zum Schöpfer Prov. 8, 12—31, und ermahnt in noch fünf Versen die Menschen, sie zu achten und zu suchen, C. 8, 32—36. — Zwei Str. von fünf Versen jede enthält Ps. 146. — Hieher lässt sich auch Ps. 99 ziehen, der in 5 und 4 Verse zerfällt, aber nach den Verszeilen in zwei gleiche Strophen von 12 Zeilen jede sich gliedert.

e) In vier Strophen von sechs Versen jede theilt sich Ps. 139; und Ps. 145 in drei Str. von sieben Versen Länge. Grösseren Umfang haben die gleichmässigen Strophen überhaupt nicht.

2. Bei Liedern von gleichmässigem Strophenbau findet man öfter noch a) einen kürzern Eingang und Schluss, vgl. z. B. Ps. 4, welcher drei aus Doppeldistichen gebildete Strophen mit einem Tristichon als Eingang und einem Distichon als Schluss enthält; Ps. 82 nach dem Versschema 1: 3: 3: 1; Ps. 15 nach dem Versschema 1: 2: 2: ½, oder nach dem Zeilenschema 2: 5: 5: 1; Ps. 33 nach dem Versschema 3: 4: 4: 4: 4: 3 sich gliedernd *). — b) Oft findet sich auch ein solcher Eingang ohne entsprechenden Schluss, oder umgekehrt ein kürzerer, bisweilen auch längerer Schluss ohne entsprechenden Eingang, vgl. Ps. 100 nach dem Versschema 1: 2: 2; Ps. 52 nach dem Schema 1: 2: 2: 2: 2; Ps. 149 nach dem Sch. 1: 4: 4; und Ps. 14 nach demVerssch. 3: 3: 1; Ps. 93 nach dem Verssch. 2: 2: 1; Ps. 79 nach dem Verssch. 4: 4: 4: 1; Ps. 96 nach dem Zeilenschema 6: 6: 6:

---

*) Unrichtig ist die Meinung von Sommer a. a. O. S. 121, dass in Ps. 33 Tetrastichen und Hexastichen zu einer gefälligen Kunstform vereinigt seien. Denn achtet man auf den Gedankengang, so lässt sich gar nicht verkennen, dass die ersten drei Verse mit der dreifachen Aufforderung: jubelt, preiset, singet, den Eingang bilden, dass sodann in 4mal 4 Distichen durch Darlegung der herrlichen Eigenschaften Gottes dieser Aufforderung entsprochen, endlich in 3 Distichen mit der aus dieser Betrachtung fliessenden Zuversicht und Bitte geschlossen wird.

6 : 5 *); Ps. 23 nach dem Z. 5 : 5 : 2; Ps. 140 nach dem Z. 6 : 6 : 6 : 6 : 4 **); Ps. 148 nach demVerssch. 6 : 6 : 2 oder nach dem Zeilensch. 12 : 12 : 6. — c) Oder der Eingang ist kürzer und die Schlussstrophe länger gehalten als die Hauptstrophen, wie dies am schönsten bei Ps. 94 heraustritt. Dieser Ps. hat einen Eingang von drei Distichen und fünf Strophen von je vier Versen, lauter Distichen bis auf den letzten Vers, der als Tristichon volltönig das Lied beschliesst. In diese Klasse gehört auch Ps. 5, dessen Eingang (V. 2 u. 3) vier Zeilen hat und der Schluss (V. 12 u. 13) sechs Zeilen, während der Haupttheil in zwei Strophen, jede von 12 Zeilen (V. 4—8 und 9—11) zerfällt. — d) Zuweilen ist auch blos die letzte Strophe verlängert, z. B. in Ps. 77, der 5mal drei Distichen und einen Schluss von fünf Distichen enthält, bei Ps. 109 mit drei Doppelstrophen, von welchen jede fünf und fünf, die letzte aber sechs Verse umfasst, ferner bei Ps. 65 nach dem Verssch. 4 : 4 : 5, bei Ps. 110 nach dem Verssch. 2 : 2 : 3. — e) In Psalmen von nur 2 Strophen ist öfter die zweite länger als die erste, vgl. Ps. 57 in 3 und 4 Verse, Ps. 42 in 5 und 6 V. sich theilend. Bei dem ersteren sind die Strophen durch Sela, bei dem andern durch einen Kehrvers markirt. Aber auch der umgekehrte Fall, dass die zweite Strophe länger ist, tritt ein, vgl. Ps. 120 und 142, die in 4 und 3 Verse zerfallen, Ps. 124 aus 5 und 3 V. bestehend, desgleichen Ps. 126, wo zwar jede Strophe drei Verse, aber die erste 8, die zweite nur 6 Zeilen hat.

3. Die Strophen von ungleicher Verszahl und Länge sind sehr mannigfach, lassen aber doch meistens noch ein Streben nach äusserer Symmetrie wahrnehmen. Wir finden

---

*) Vgl. Sommer a. a. O. S. 115 f. In der masorethischen Versabtheilung ist die Strophengliederung etwas verwischt. Das zweite Hemistich des 12. Verses gehört auch dem Sinne nach zur Schlussstrophe.

**) Nach der den Sinn allein beachtenden masorethischen Versabtheilung hat die zweite Strophe nur 2 Verse, aber jeder dieser Verse 3 Glieder, wodurch die Strophe den übrigen aus 3 Distichen bestehenden Strophen gleich wird. Unrichtig hat Sommer a. a. O. S. 58 den 10. Vers eingliedrig gefasst.

nämlich *) a) Strophen von zunehmender Länge, z. B. Ps. 122 nach dem Verssch. 2: 3: 4; Ps. 67 nach dem Zeilensch. 4: 5: 6 (während die Verse 2: 2: 3 sind); Ps. 101 nach dem Verssch. 1: 3: 4; Ps. 7 nach dem Verssch. 2: 3: 4: 4: 4; Ps. 49 nach dem Verssch. 4: 8: 8. — b) Strophen von abnehmender Länge, z. B. Ps. 13 nach dem Verssch. 2: 2: 1 (auf die Zeilen gesehen nach dem Schema 5: 4: 3); Ps. 138 nach dem Verssch. 3: 3: 2; Ps. 141 nach dem Verssch. 4: 3: 3 oder nach dem Zeilensch. 9: 8: 6; Ps. 132 nach dem Verssch. 5: 4: 3: 2: 2: 2, wo übrigens die drei letzten Strophen dem Inhalte nach auch als eine dreigliedrige Strophe von 6 Versen gefasst werden könnten; Ps. 83 in 4: 4: 4: 3: 3 Distichen zerfallend; Ps. 59 nach dem Verssch. 5: 5: 3: 3: 1, und Ps. 103 nach dem Verssch. 5: 5: 4: 4: 4. — c) Strophen von verschiedener, aber regelmässig wechselnder Länge; z. B. Ps. 118 in 4: 5: 5: 4: 5: 5 Verse nebst einem Schlussverse; Ps. 115 in einen Eingangsvers und 3: 4: 3: 4: 3 Verse; Ps. 116 in einen Eingang von 2 Versen und in 4: 3: 3: 3: 4 Verse; Ps. 68 in 3: 3: 4: 4: 4: 5: 4: 4: 4 Verse; Ps. 66 in 1. Vers als Eingang und 3: 3: 5: 3: 5 Verse; Ps. 44 in ein Tristichon zum Eingang und in 8 und 6 zeilige Strophen nach dem Schema 8: 8: 8: 8: 6: 6: 8 sich gliedernd **); endlich Ps. 56, wo auf die Verse gesehen die Strophen

---

*) Obgleich zu dieser Strophenkategorie alle poetischen Schriften und Stücke des A. T. zahlreiche Belege liefern, so haben wir doch unsere Beispielsammlung auf die Psalmen beschränkt, weil diese als in sich abgerundete Lieder von mannigfaltigstem Inhalte auch die grösste Mannigfaltigkeit von Strophenformen darbieten, und von dem Buche Hiob, in welchem ausserdem die Strophengliederung am vollkommensten durchgeführt erscheint, schon Stickel, d. B. Hiob (Leipz. 1842) S. 282 f. eine treffliche Uebersicht der in ihm vorkommenden Strophen geliefert hat.

**) Bei den Versen wird diese Symmetrie dadurch etwas gestört, dass in V. 4 vier Glieder vereinigt sind, die ebenso wie V. 6 u. 7 in zwei Verse hätten getheilt werden können. Nicht richtig ist die Strophenabtheilung bei Sommer a. a. O. S. 47 angegeben, weil gegen den offenbaren Ge-

mit einer einzigen Ausnahme gleich sind nach dem Schema 2: 2: 2: 2: 3: 2, aber auf die Versglieder oder Zeilen geachtet, ein regelmässiger Wechsel von 4: 5: 4: 5: 6: 5 Zeilen stattfindet. — d) Strophen von ungleicher Verszahl ohne wahrnehmbare Symmetrie. Da es noch nicht gelungen ist, in allen Psalmen, noch weniger in allen Theilen der Proverbia mit Sicherheit Strophen nachzuweisen, so könnte man geneigt sein, überall wo die Regelmässigkeit aufhört, auch die Gliederung in bestimmte Strophen zu leugnen. Dem widerspricht aber der Umstand, dass mehrere Psalme durch Kehrverse offenbar in Strophen getheilt sind, obschon an Länge keine Strophe der andern gleichkommt. Um nicht den in 3 Str. von 5: 6 und 2 Versen sich theilenden Ps. 39 zu erwähnen, da hier in den Versgliedern die Regel leicht zu erkennen ist, indem jede der beiden Hauptstrophen mit Einschluss des Refrains 14 Zeilen hat, zu welchen noch eine halb so lange, nämlich 7 Zeilen umfassende Schlussstrophe hinzukommt, werde nur an Ps. 80 und 107 erinnert, die durch Kehrverse in Strophen von ganz verschiedener Länge getheilt sind, Ps. 80 nach dem Versschema 3: 4: 7: 5; Ps. 107 in Str. von 9 (oder vielleicht 3 und 6): 7: 6: 10: 10 Versen mit einem Distichon als Schluss. Aus diesem letzten Psalme erhellt zugleich, dass eine Strophe sich bis auf den Umfang von 10 Versen ausdehnen kann. Dies scheint aber auch die grösste Länge zu sein. Versgruppen von noch grösserem Umfang sind so umfassend, so lang, dass der Hörer oder Leser des Gedichts sie nicht wohl mehr als rhythmische Gruppen erkennen kann *).

---

dankenzusammenhang V. 18 von V. 19, und V. 23 von V. 22 losgerissen worden.

*) Ganz richtig bemerkt Stickel, d. B. Hiob S. 279: „Sollten die in solchen Dingen wenig feinsinnigen Hörer den Pulsschlag des strophischen Rhythmus empfinden, so durfte er, das erhellt leicht, nicht in sehr fernen Intervallen sich markiren, die umspannten Gedanken- und Verspartien also nicht gar lang, ihr Umfang, gegen einander gemessen, musste, wenn nicht immer von ganz genauer Ebenmässigkeit, so doch von einer leicht wahrnehmbaren Symmetrie sein," und erklärt sich deshalb gegen Ewald, der in dem

Wie sehr übrigens im Vers- und Liederbau der Inhalt überall die Form bedingt, und mit dem Inhalte immer auch die Form wechselt, das erhellt nicht nur im Allgemeinen aus der eben dargelegten grossen Mannigfaltigkeit von Vers- und Strophenformen, sondern auch im Besonderen noch daraus, dass oft in einem und demselben Liede mit dem Inhalte nicht allein die Strophenform, sondern auch die Form der Verse wechselt. So gliedert sich z. B. Ps. 127 in zwei Theile, von welchen jeder zwei Strophen, ein aus kurzen Verszeilen gebildetes Tetrastichon und ein aus dem langen Verse mit der Cäsur bestehendes Distichon, enthält; Ps. 128 in drei Strophen, von welchen die beiden ersten aus einer langen mit der Cäsur versehenen Zeile und zwei kurzen rhythmischen Zeilen bestehen, in der dritten aber die lange Cäsuren-Zeile mit der kurzen abwechselt *). Auch Ps. 19 hat in den beiden, aus drei und drei Versen oder sechs und acht Zeilen bestehenden, Strophen des ersten Theils die kurze, in den drei tetrastichischen Strophen des zweiten Theils die lange Verszeile mit der Cäsur, und schliesst mit einem aus kurzen Gliedern gebildeten Tristichon — dem Inhalte vollkommen entsprechend, indem der erste Theil die in der Schöpfung sich offenbarende Herrlichkeit Gottes, der zweite die Herrlichkeit des geoffenbarten Gesetzes preist **).

Liede Mosis, Deut. 32, Strophen von 5 bis 16 Versen Länge und eine solche Folge, dass die erste Strophe 5, die zweite 9, die dritte 13, die vierte 16 Verse begriffe, annimmt (poett. BB. I, S. 124), weil „solche Gruppen zu umfassend, zu ungleich und regellos seien, um noch als poetische Kunstform gelten zu können.“

*) Vgl. Sommer a. a. O. S. 126 u. 127, wo beide Psalmen zu grösserer Veranschaulichung der Formverhältnisse mit abgesetzten Verszeilen abgedruckt sind.

**) Mit Unrecht wollten hier vorschnelle Kritiker (De Wette, Köster, Ewald, Sommer u. A.) das Zusammengehörige willkührlich aus einander reissen, und den Psalm in zwei aus ganz verschiedenen Zeiten herstammende Gedichte zerstückeln. Denn dass der Inhalt nicht dazu berechtigt, ist schon von Hitzig (Psalm II, S. 20 f.) und noch einleuchtender von Hengstenberg z. d. Ps. nachgewiesen

IV. Die alphabetischen Lieder. Ausser den bisher betrachteten Vers- und Strophenformen finden wir noch eine mehr künstliche Bildung, bei der die Form das Uebergewicht über den Inhalt gewonnen hat, obschon nicht jeder Stoff sich für diese formelle Behandlung eignete. Es sind die alphabetischen Lieder, bei welchen die Verse, zuweilen selbst die Versglieder mit den Buchstaben des Alphabets bezeichnet und nach denselben geordnet sind, so dass der Umfang des Liedes nach der Zahl der Buchstaben des Alphabets bestimmt wird. — Man hat diese auch in den Poesien anderer Völker vorkommende *) alphabetische Structur für „ein rhythmisches Kunststück, eine Ausgeburt des späteren, entarteten Geschmacks" erklärt **), aber ohne hinreichende Berechti-

---

worden; über den Wechsel der Form urtheilt aber Maurer ganz richtig: Ad orationem quod attinet, ea in utraque parte apta est ad argumentum. Nam coeli contemplationem granditas decet verborum numerorumque vigor, de lege meditationem oratio pacata atque placida. Am wenigsten hätte aber Sommer (S. 60) die „völlige Formverschiedenheit" der beiden Theile geltend machen, und das „Cäsuren-Schema" für eine erst der späteren Entwicklung angehörige Versform erklären sollen, da er doch (S. 126 f.) an der Vereinigung derselben zwiefachen Versbildung in Ps. 127 und 128 nicht den geringsten Anstoss genommen hat, und die Behauptung der späteren Entwicklung des Cäsuren-Schema ebenso unbegründet und unhaltbar ist, als die ähnliche Behauptung von der alphabetischen Structur der Psalmen, deren spätere Entstehung Sommer selbst mit Recht bestritten hat.

*) Bei den Syrern (vgl. Assemanni biblioth. orient. Vol. III, 1. p. 63. 328 und die Zusammenstellung der alphabetischen Hymnen des Ephräm Syrus bei Sommer a. a. O. S. 163 Note), den Zabiern (s. Codex Nasar. ed. Norberg, II, 186 sqq.), den Samaritanern (vgl. Gesenius, Carmina Samarit. p. 9. 19 sqq.) und Persern (vgl. Eichhorn's Vorr. zu Jones Poeseos asiat. commentar. p. XXII).

**) So de Wette, Comm. ü. d. Ps. S. 58, welcher sich weiter so darüber ausspricht: „Ist der Dichtergeist entflohen, so hält man sich an den entseelten Leichnam, die rhythmische

gung dazu. Denn „ganz mit demselben Rechte könnte man auch Lieder, wie: Befiehl du deine Wege, P. Gerhardt, und: Wie schön leucht' uns der Morgenstern, Nicolai absprechen, weil in den Versanfängen dieser Lieder eine Künstelei vorkomme, wie sie sich bei so vorzüglichen und kräftigen Dichtern nicht erwarten lasse" *). Die alphabetische Structur ist überhaupt keine Künstelei des entarteten Geschmacks, denn sie will nicht den Mangel an dichterischem Gedankeninhalt durch eine äusserliche, leere Form ersetzen, sondern ordnet nur den Inhalt unter ein äusserlich sichtbar hervortretendes Schema, dessen Anwendung bei den Hebräern auf die Fälle beschränkt bleibt, wo der Dichter sein Thema entweder durch eine vollständige Summe von einzelnen Sprüchen, oder durch einen geschlossenen Cyclus von immer neuen Ansätzen und Wendungen erschöpfend abhandeln will. Wir finden daher die al-

---

Form und sucht in dieser den Mangel zu ersetzen. Wirklich zeichnen sich fast alle alphabetischen Gedichte durch Unzuzusammenhang (den ich für die Folge, nicht für die Ursache der alphabetischen Zusammenstellung halte), durch Gemeinheit der Gedanken, Kälte und Mattigkeit der Empfindungen und durch eine schlichte, zum Theil compilirte Sprache aus." Allein die Uebertreibung in dieser harten Anklage erhellt schon daraus, dass ihr Urheber selbst Ps. 37 von diesem Urtheile ausnimmt, und für „wirklich eins der besten Lehrgedichte der Hebräer" erklärt, auch den Klageliedern „einigen Werth" zuschreibt. Doch hat auch Wenrich l. c. p. 244 ein ähnliches Urtheil gefällt: Alphabeticam illam versuum dispositionem nil esse nisi ineptum seriorum poetarum lusum, qui cum priscae poeseos dignitatem haud possent consequi, novo aliquo artificio carminum suorum tenuitatem compensare studebant. Weniger stark, aber doch in der Hauptsache damit übereinstimmend urtheilt Ewald, poett. BB. I, S. 139 f.

*) Vgl. Hengstenberg, Psalmen II, S. 91. Auch könnte noch an das schöne Lied der Gräfin Ludaemilia Elisabeth von Schwarzburg-Rudolstadt: Jesus, Jesus, nichts als Jesus, erinnert werden, in welchem die Anfangsbuchstaben der fünf Verse den Namen Jesus geben.

phabetische Anordnung nur in lehrhaften, in Sentenzen fortschreitenden Psalmen (Ps. 25. 34. 37. 111. 112. 119. 145) und Sprüchen (Prov. 31) und in den Klagliedern Jeremiä", lauter Gedichten, deren Inhalt sich entweder gar nicht, oder doch nicht ohne Zwang und Künstelei einer organischen Gliederung der Gedankenreihen fügen will *). Mithin war es eine eben so äusserliche als verkehrte Ansicht, wenn man ihren Ursprung in den zum Auswendiglernen bestimmten Naenien **) und ihren Zweck in einer Unterstützung des Gedächtnisses bei diesem Geschäfte suchte ***), oder sie wohl gar mit Grotius zu einem Hülfsmittel beim Schreibenlernen der Kinder machte. Dergleichen äusserliche und kleinliche Rücksichten lagen den alten hebräischen Dichtern ganz ferne. Vielmehr gehört die alphabetische Anordnung nach der richtigen Bemerkung von Hengstenberg „im Allgemeinen zu den Mitteln, der poetischen Rede den ihr nothwendigen Charakter der gebundenen zu geben" †), und hat zum Zweck, solchen Liedern, welche nicht durch innere Gedankenentwicklung sich abrunden und erschöpfend behandeln lassen, vermittelst der Durchführung des Gedankens durch das ganze Alphabet, das Symbol der Vollständigkeit, den Charakter der vollständigen Behandlung zu geben. Der „Unzusammenhang" ist demnach nicht die Folge, sondern die Ursache der alphabetischen Structur, wie schon daraus zu erkennen, dass namentlich in den ältern Liedern dieser Art keineswegs aller innere Gedankenzusammenhang fehlt, sondern die alphabetische Anordnung noch mit solcher Freiheit gehandhabt ist, dass sie sich von Künstelei ganz frei hält.

---

*) Dies erkannte schon R. Lowth de sacra poesi Hebr. ed. Mich. p. 451 sq.: Acrostichidis sive alphabetici carminis artificium — — adhibebant Hebraei iis in locis, neque temere alias, in quibus sententiae quaedam ipsa rerum et argumenti necessitudine non multum inter se connexae colligerentur. Vgl. noch pag. 40 sq.

**) So Michaelis in der Anmerk. zu Lowth, de s. poes. Hebr. l. c.

***) Wie Lowth und Michaelis ll. cc. meinten. Vgl. auch J. H. Hottinger, thes. philol. p. 170.

†) Vgl. Hengstenberg a. a. O.

Ebensowenig gehört der alphabetische Liederbau erst der späteren Zeit der gesunkenen oder ganz geschwundenen dichterischen Begeisterung an. Diese aprioristische Behauptung wird schon durch das Zeugniss der Ueberschriften hinlänglich widerlegt, denen zufolge die Mehrzahl der alphabetischen Psalmen dem David zugeschrieben wird, nämlich Ps. 25. 34. 37. 145, auch Ps. 9 und 10 die wenigstens einen Ansatz zur alphabetischen Anordnung aufweisen. „Es wäre dies doch — die Ueberschriften mögen gelten, was sie wollen — sehr seltsam, wenn sie alle aus späterer Zeit sein sollten" *), zumal diese Psalmen ihrem Inhalte nach ganz in die Davidische Zeit passen, dieselben historischen Verhältnisse, wie andere unzweifelhaft echt Davidische Psalmen voraussetzen. Ferner hat Sommer (S. 94) gegen jene Behauptung noch mit Recht auf die Klagelieder des Jeremias hingewiesen, „in welchen wir eine so ausgebildete und kunstreiche Form der alphabetischen Structur finden, dass sie niemand als einen ersten Versuch der Art betrachten kann **).

Vergleicht man nämlich sämmtliche alphabetischen Lieder, so giebt sich deutlich ein Fortschritt von einfacheren zu complicirteren Formen zu erkennen, der nicht mit einem Male gemacht sein

---

*) S. Hengstenberg, Psalmen IV, 2. S. 245.

**) „Diese Lieder sind — wie Sommer a. a. O. weiter ausführt — offenbar der Ausdruck des noch frischen, gewaltigen Schmerzes über die vor Kurzem stattgehabte Verwüstung der heiligen Stadt und des Tempels durch die Chaldäer. Wäre nun nicht schon lange vorher — und dies bestätigt auch die Ausbildung des Vers- und Strophenbaues, welchen wir in diesen Liedern antreffen — die alphabetische Form bereits gäng und gebe gewesen, so könnte man nicht absehen, wie dieser Dichter darauf gefallen wäre, gerade seine tiefgefühlten Klagen in ein Buchstabenschema einzuschliessen. Jedenfalls muss es eine damals schon ganz gebräuchliche, vielfach angewendete Form gewesen sein; sonst würden wir sie weder hier überhaupt, noch gerade in dieser kunstreichen Gestalt antreffen. Ursprung also wie Ausbildung der alphabetischen Versstructur gehört nicht in die exilische Periode, sondern gerade in die frühere Zeit."

kann, sondern eine im Laufe der Zeiten erfolgte allmählige Weiterbildung der alphabetischen Structur anzunehmen nöthigt. — a) Die einfachste Art ist offenbar die, welche jedem Buchstaben des Alphabets einen Vers zutheilt oder ein Verspaar, indem der Uebergang vom Distichon zum Tetrastichon ein so leichter und natürlicher ist, dass öfter der von den Masorethen in zwei Verse (Disticha) zerlegte Gedanke mit Fug und Recht hätte in einen tetrastichischen Vers verbunden werden können *). Diese Form weisen die älteren Lieder dieser Art auf; für jeden Buchstaben einen zweizeiligen Vers Ps. 34. 145. Prov. 31, 10—31, und Ps. 25 (wo sich unter den Distichen einzelne dreizeilige Verse finden); ein Verspaar, aus zwei Distichen bestehend, Ps. 37 und Ps. 9 u. 10. — b) Den Uebergang zu einer schon etwas künstlicheren Form zeigen Thren. 4, wo jeder Buchstabe zwar nur einen Vers von zwei Zeilen hat, aber die Verszeilen durch eine Cäsur wieder in zwei Absätze getheilt sind, und Thren. 1 u. 2, wo jeder alphabetische Vers drei durch eine Cäsur in zwei meistens ungleiche Hälften zerlegte Zeilen umfasst; und noch künstlicher ist die Structur in Thren. 3, wo diese drei Zeilen sämmtlich mit dem nämlichen Ordnungsbuchstaben beginnen, so dass die Masorethen hier jede Zeile als Vers punktirt haben. — c) Die künstlichste Form endlich besteht darin, dass entweder wie in Ps. 111 und 112 jeder Halbvers mit einem Buchstaben des Alphabets bezeichnet ist, oder wie in Ps. 119 jedem Buchstaben acht Verse (Disticha) zugetheilt sind, so dass jeder Buchstabe achtmal hinter einander wiederkehrt. Diese beiden Arten stehen als die äussersten Spitzen, bis zu welchen die alphabetische Structur bei den Hebräern fortgebildet wurde, auf gleicher Linie, nur dass die Spitze des alphabetischen Schema bei der ersteren Art in die grösstmöglichste Spaltung des Gedankens, bei der andern in die umfassendste Verbindung der Gedankenreihen gesetzt worden.

Diese Eintheilung mit der aus ihr gezogenen Folgerung einer allmähligen Weiterbildung der alphabetischen Structur erhält ihre Bestätigung aus der Beobachtung, dass in der complicirtesten Art, welche in den auch nach andern Gründen zu urtheilen spätesten

---

*) Damit soll jedoch nicht gesagt sein, dass alle alphabetischen Verspaare wirkliche Tetrastichen oder viergliedrige Verse seien.

Liedern vorkommt, d. i. in Ps. 111. 112 u. 119, das alphabetische Schema ganz regelmässig durchgeführt ist *); in der mittleren, den Klageliedern eigenen Form, bei Cap. 2. 3 u. 4 der Samechvers vor dem Ainvers steht und nur in Cap. 1 die richtige Reihenfolge sämmtlicher Buchstaben gefunden wird; endlich in den ältesten Liedern dieser Art, in sämmtlichen dem David zugeschriebenen Psalmen sehr bedeutende Störungen der alphabetischen Ordnung sich finden. In Ps. 145 fehlt der Nunvers, in Ps. 34 der Vavvers, wofür am Schluss hinter dem ת noch ein Vers mit פ folgt. Einen solchen Schlussvers hat auch Ps. 25, in welchem ausserdem die beiden ersten Verse mit א beginnen, und das ב fehlt oder doch erst beim zweiten Worte steht, wie auch statt mit ק und ר zwei Verse mit ר anfangen. In Ps. 37 fehlt ע wofür צ steht, das hinter פ nochmals in der rechten Ordnung folgt, und V. 39 hat vor dem ת noch ein ו, das vielleicht nicht gerechnet wurde; ausserdem sind die einzelnen Strophen sehr ungleich, das כ hat nur einen Vers von zwei Gliedern, desgleichen ר und ק nur einen Vers, der jedoch viergliedrig gefasst werden kann, während alle übrigen Strophen zwei Verse haben und aus 4, 5 oder 6 Zeilen bestehen. Endlich in Ps. 9 u. 10, die in formeller Hinsicht jedenfalls als ein Ganzes zu betrachten sind, hört die alphabetische Anordnung gegen die Mitte hin ganz auf, und tritt nur im Anfange und dann am Ende bei den letzten vier Buchstaben wieder hervor.

Nach dem Vorgange von Lud. Cappellus haben viele Kritiker **) diese Verstösse gegen die alphabetische Regel der Will-

---

*) Auch Prov. 31, 10—31 ist frei von Unregelmässigkeit, gehört aber gleichfalls einer späteren, wenn auch nicht der spätesten Zeit an.

**) Namentlich Eberh. Scheid in Eichhorn's allg. Biblioth. II, S. 944, Bellermann, Metrik d. Hebr. S. 102 ff., Stuhlmann über den 9ten und 10ten Psalm, in Keil's und Tzschirner's Analekt. III, 3, S. 1 ff., u. A., besonders Sommer, bibl. Abhandl. I, S. 138 ff., zum Theil auch Hitzig und Ewald (poett. BB. I, S. 144); doch will letzterer

kühr der Sammler und Nachlässigkeit der Abschreiber beigemessen, und daraus Schlüsse zum Nachtheil der Integrität des masoretischen Textes gezogen; aber sehr voreilig, denn für eine so willkührliche und nachlässige Behandlung des biblischen Textes, wie diese Kritik voraussetzt, ist bis jetzt kein ausreichender und überzeugender Beweis geliefert worden. Der neueste Vertreter derselben *) widerlegt zuerst auf eine im Ganzen gelungene Weise die verschiedenen Versuche, durch Textesemendationen die Unregelmässigkeiten zu beseitigen und den ordnungsmässigen Text wiederherzustellen, bekämpft dann die gangbare Meinung, dass die Abnormitäten auf Rechnung des Ungeschicks und des Mangels an Gewandheit der alten Dichter im Gebrauch der Sprache zu setzen seien, so dass sie dieselbe Ursache hätten wie die harten und ungeschickten Reime unserer ältern geistlichen Liederdichter, und folgert endlich aus der zwiefachen Wahrnehmung, dass a) nur die ältesten alphabetischen Lieder dergleichen Störungen aufweisen, die spätern aber davon frei sind, b) an den Stellen, wo das alphabetische Gesetz aufhört, gemeinhin auch zugleich die innere Structur des Liedes zerstört, der Strophenbau durchbrochen, die Gestalt der Verse weniger ebenmässig, ihre Zahl ungleich und wider die Regel sei, den Schluss, dass in der Zwischenzeit zwischen der Abfassung dieser Lieder und ihrer Aufnahme in den Kanon die Sammler oder Umschreiber, welche die formelle Anlage der Lieder entweder gar nicht bemerkten oder doch nicht beachteten, durch Ueberarbeitung des ursprünglichen Textes die alphabetische Structur zerstört und die vorliegende Unordnung bewirkt hätten. Allein nicht blos die Richtigkeit dieser Folgerung aus den angegebenen Prämissen lässt sich in Zweifel ziehen, sondern auch die Prämissen selbst müssen wir in Anspruch nehmen.

a) Allerdings sind die spätesten alphabetischen Psalmen ohne alle Abweichung von der Regel durchgeführt, aber diese Psalmen stammen auch aus nicht viel späterer Zeit als die Klagelieder, wel-

---

nicht alle Abweichungen zur Last legen, sondern sie da, wo sie sehr gehäuft erscheinen, daraus erklären, dass der Dichter selbst die letzte Hand an dies künstliche Werk zu legen versäumt habe.

*) Nämlich Sommer in den bibl. Abhandlungen I, S. 138 ff.

che eine in drei Capp. sich wiederholende Abweichung von der alphabetischen Ordnung enthalten, die sich unmöglich aus sorgloser und freier Ueberarbeitung ableiten lässt. Mit guten Gründen verwirft Sommer (S. 145 f.) die zuletzt noch von Ewald geäusserte Vermuthung, dass diese Abweichung von einer bei den Alten selbst in verschiedenen Gegenden schwankenden Ordnung der Buchstaben herrühre, als ein unstatthaftes Auskunftsmittel, verzichtet jedoch zugleich darauf, die Absicht, welche dabei obgewaltet haben möge, zu errathen, obwohl sie sicher nicht zufällig sein könne. Aber wenn diese Abweichung weder durch Zufall entstanden, noch von einem Ueberarbeiter oder Abschreiber der Gedichte ausgegangen sein kann, so bleibt nichts übrig, als sie für ursprünglich zu halten, von dem Verfasser dieser Gedichte selbst abzuleiten *). Konnte aber ein Dichter in drei Gedichten auf die regelrechte Durchführung des alphabetischen Schema's aus irgend einem Grunde verzichten, dann konnten dies auch andere Dichter in andern Fällen aus ähnlichen Gründen thun. Damit fällt die dem Argumente unsers Gegners zu Grunde liegende Voraussetzung, dass eine freie, d. h. hie und da aus Gründen, wenn auch uns unbekannten Gründen, von der strengen Regel abweichende alphabetische Anordnung ein Unding sei.

b) Es hat zwar seine Richtigkeit, dass in mehrern dieser Psalmen mit der Unterbrechung der alphabetischen Ordnung auch Unregelmässigkeiten im Vers- und Strophenbau verbunden sind; aber für Zerstörungen der innern Structur der Lieder können diese Unregelmässigkeiten nur unter der Voraussetzung erklärt werden, dass die hebräischen Dichter, namentlich die älteren, vollendete Regelmässigkeit der Form nicht allein angestrebt, sondern auch erreicht hätten — eine Voraussetzung, zu der die in der Bildung des Pa-

*) Das Nämliche gilt von dem mit פ beginnenden Schlussverse in Ps. 34, der kein späterer Zusatz sein kann, weil ohne ihn dem Liede der rechte Schluss fehlen würde. Zwar behauptet Sommer S. 161 f., dass dieser Vers nicht nur entbehrlich, sondern sogar ungehörig und inhaltsleer dem Liede hinzugefügt sei, aber ganz mit Unrecht, denn dieser V. enthält erst die vollständige Antwort auf die in V. 13 aufgeworfene Frage.

rallelismus der Verse nirgends zu verkennende grosse Freiheit, und die so bedeutende Anzahl von ungleichmässigen Strophen in den meisten Psalmen der Davidischen Zeit nicht entfernt berechtigt*).

c) Auch die dritte Voraussetzung unsers Gegners, dass die Umschreiber die alphabetische Anordnung nicht erkannt und bemerkt hätten, steht erst noch zu beweisen. Dass die alten Schriftforscher, selbst ein Hieronymus mit den Rabbinen seiner und der späteren Zeit nicht sämmtliche Lieder dieser Gattung herausgefunden haben (Sommer S. 159), beweist noch gar nicht, dass auch die alten Hebräer zur Zeit der lebenden Sprache, wo die Psalmen im Tempel gesungen, doch wohl rhythmisch — weil mit Instrumentalbegleitung gesungen wurden, kein Auge und keinen Sinn für ihre poetische Form gehabt haben sollen. Oder haben etwa die alten Hebräer auch ihre Tempelmusik und die musikalischen Ueberschriften der Psalmen nicht verstanden, weil den Rabbinen und sämmtlichen christlichen Auslegern die Kenntniss derselben abgeht? Dazu kommt, dass es viel leichter ist, eine Form zu erkennen, wenn sie ganz regelrecht durchgeführt, als wenn sie von Abweichungen und Abnormitäten durchbrochen ist. Es bedarf nur geringer Aufmerksamkeit, um bei einem aus 22 Versen bestehenden Liede die alphabetische Structur wahrzunehmen, wenn der erste Vers mit א, der zweite mit ב anfängt, und sofort jeder folgende mit dem folgenden Buchstaben des Alphabets bis zum letzten Verse mit ת, wogegen diese formelle Anlage gar leicht übersehen werden kann, wenn in einem Liede von 22 Versen, wie Ps. 25, die beiden ersten Verse mit א anfangen und der letzte mit פ, oder das Lied, wie Ps. 37 gar 40 Verse hat, dabei die von den Buchstaben beherrschten Stro-

---

*) Nach dieser unberechtigten Voraussetzung argumentirt Sommer z. B. S. 152 daraus, dass Ps. 25, 5 die ה- Strophe drei Glieder statt zwei hat, dass der Umschreiber die fehlende ו- Strophe mit der ה- Strophe zusammengezogen habe, ohne zu bedenken, dass auch V. 7 drei Glieder hat, und hier das dritte Glied unmöglich erst von einem Umschreiber eingeschoben sein kann, weil es den nothwendigen Uebergang von V. 7 zu V. 8 bildet.

phen sehr ungleich sind, aus 2, 4, 5 und 6 Versgliedern bestehen und noch dazu die Ordnung der Buchstaben durchbrochen ist.

Wie über die bisher beleuchteten Voraussetzungen, auf welchen die fragliche Hypothese ruht, ebenso müssen wir über die Analogien urtheilen, durch die sie noch weiter begründet werden soll *). Weder die mancherlei Unregelmässigkeiten, die sich in den alphabetischen Liedern der Samaritaner und den alphabetischen Hymnen des Ephräm Syrus finden, noch die vielfachen Abweichungen, welche einerseits die parallelen Abschnitte in den historischen BB. Samuel's, der Könige und der Chronik, andrerseits die in zwiefacher Textesrecension uns überlieferten Psalmen darbieten, können als beweisende Analogien gelten. Denn dass die in den alphabetischen Gedichten der Samaritaner und Syrer vorkommenden Unregelmässigkeiten von den Umschreibern und Sammlern herrühren, ist noch nicht erwiesen. Bei den samaritanischen Gedichten spricht gegen diese Annahme schon der Umstand, dass die Abweichung von der Regel häufig nur in der Wahl lautähnlicher Buchstaben statt der von der alphabetischen Reihenfolge geforderten besteht, die sich schwerlich anders als aus dem freien Verfahren der Dichter erklären lässt **). Und in den Hymnen des Ephräm Syrus hat bisher noch Niemand auch nur die Unregelmässigkeiten übersichtlich zusammengestellt, geschweige denn ihre besondere Beschaffenheit und ihre Ursachen näher erörtert. — Was aber die aus dem A. T. beigebrachten Analogien betrifft, so besitzen wir in den parallelen Abschnitten der historischen Bücher zwei von einander unabhängige kürzere Bearbeitungen älterer ausführlicherer Geschichtswerke, deren Verfasser ihren besonderem Zwecke gemäss ihre

---

*) Vgl. Sommer a. a. O. S. 162 ff.

**) Wie auch Gesenius urtheilt: Singulari autem hi versificatores in versibus secundum alphabeti ordinem struendis usi sunt licentia, quam eandem tamen in Nazaraeorum ejusdem generis carminibus reperies. Etenim pro ea, quam literarum ordo postulabat, litera saepe alia usi sunt cognata; eamque licentiam perpetuo admiserunt in literis gutturalibus, pro א promiscue ponentes vel ה vel ח et ע, rarius in aliis literis, ut carm. VI, 17 lin. 3 Waw pro Phe, ibid. comm. 20 Lamed (bis) pro Resch." Carm. Samarit. p. 10.

Quellen mit Freiheit benutzten; aber mit Freiheit geübte Quellenbenutzung bei Abfassung neuer Schriften kann in keiner Weise eine Analogie für die vorausgesetzten Ueberarbeitungen der Psalmen abgeben. Somit bleiben nur die in doppelter Textesgestalt uns aufbehaltenen Psalmen übrig, bei denen es noch streitig ist, ob die veränderte Recension von den Verfassern selbst oder von spätern Bearbeitern ausgegangen sind. Doch liefern selbst diese Bearbeitungen keinen hinlänglichen Beweis für eine so willkührliche, die formelle Anlage der Lieder zerstörende Behandlung der alten, ursprünglichen Texte, wie sie nach der Meinung unsers Gegners an den alphabetischen Liedern soll geübt worden sein; und die Behauptung, dass alle Abweichungen von der ordnungsmässigen Durchführung des alphabetischen Schema's „den theils aus Missgeschick und Nachlässigkeit absichtslos fehlenden, theils absichtlich ändernden Umschreibern und Sammlern beizumessen" seien, zerhaut den Knoten, ohne das Problem zu lösen.

Wenn nun aber weder Nachlässigkeit der Abschreiber noch Willkühr der Umschreiber und Sammler die Abweichungen von der alphabetischen Regel erzeugt hat, so müssen sie auf die Dichter oder Verfasser der Lieder selbst zurückgeführt werden. Den Grund derselben findet Hengstenberg darin, „dass in diesen Psalmen neben der alphabetischen Anordnung die nach den bedeutsamen Zahlen besteht, die von der ersteren gewisse Opfer verlangte" *). Für diese Hypothese scheinen zwar Ps. 111 und 112 zu sprechen, bei welchen die letzten beiden Verse von allen übrigen darin abweichen, dass sie statt zwei drei Glieder haben, wodurch das an die Versglieder sich knüpfende alphabetische Schema in zehn Versen zur vollständigen Darstellung gelangte. Allein bei den Abweichungen aller übrigen alphabetischen Psalmen lässt sich eine beabsichtigte Bedeutsamkeit in der Verszahl nirgends erkennen. Nur mit Willkühr kann Hengstenberg bei Ps. 34 zwei Decaden so herausbringen, dass er V. 23 gegen den Sinn von V. 22 trennt und V. 2 und 12 nicht mitzählt. Noch weniger kann bei Ps. 37 das Streben, viermal 10 Verse oder 4 Decaden und nicht mehr zu geben, den Sänger dazu verleitet haben, dreien

---

*) Vgl. Hengstenberg, Psalmen Bd. IV, 2, S. 246 mit Bd. II, S. 226 f. 266 ff. und Bd. IV, 2, S. 167.

Buchstabenstrophen nur einen Vers zuzutheilen und für die ע - Strophe einen Vers mit צ zu geben, da der Psalm nach Hengstenbergs eigener Angabe in drei Theile, einen Eingang und einen Schluss von je 7 Versen und eine Hauptmasse von 20 Versen, zerfällt, also keine Spur von einer Gliederung nach Decaden aufweist. Auch bei Ps. 25 erklärt die Rücksicht auf das Decadensystem die Abweichungen der alphabetischen Anordnung nicht. Hätte der Psalm, wie Hengstenberg behauptet, in zwei Decaden zerfallen, und doch die Gesammtzahl der Verse der Zahl der Buchstaben des Alphabets entsprechen sollen, so reichte es hin, den ersten und letzten Vers durch ihren Inhalt als Einleitung und Schluss von der Hauptmasse zu sondern. Das Ausfallen der Vavstrophe, die Setzung des doppelten ר statt ק und ר, und das אלהי vor dem ב in V. 2 haben mit der Rücksicht auf bedeutsame Zahlenverhältnisse nicht das Mindeste zu schaffen. Selbst bei Ps. 145 kann der Grund für das Fehlen der Nunstrophe nicht darin liegen, dass der Sänger neben der alphabetischen Anordnung die Eintheilung des Ganzen in drei Strophen, jede von 7 Versen, beabsichtigte; denn V. 21 kann nicht zur dritten Strophe gezogen werden, sondern bildet einen für sich bestehenden Schlussvers. Mithin brauchte der Sänger, wenn er es auf ebenmässige Strophen abgesehen hatte, keinen der 22 Buchstaben des Alphabets leer ausgehen zu lassen. Am allerwenigsten endlich ist die strenge Durchführung der alphabetischen Ordnung in Ps. 9 u. 10 durch eine neben ihr hergehende Anordnung nach bedeutsamen Zahlen unmöglich gemacht worden. Denn der von Hengstenberg a. a. O. IV, 2, S. 248 f.) gelieferte Nachweis dieser bedeutsamen Zahlen ist so gesucht und unnatürlich, dass die übergrosse Künstlichkeit allein schon hinreicht, den Stab über ihn zu brechen. — In einer bei der Gruppirung der Verse beabsichtigten Zahlensymbolik kann demnach der Grund für die Unregelmässigkeiten in der alphabetischen Structur nicht liegen. Ueberhaupt hat die Zahlensymbolik in den Versen und Strophen der Psalmen keine solche Ausdehnung und Bedeutung, wie Hengstenberg ihr beilegt, und dürfte auch, wenn sie wirklich hie und da deutlicher hervortrete, als es der Fall ist, sobald man die Verse und Gottesnamen nicht blos zählt, sondern nach ihrer Stellung und Bedeutsamkeit abwägt, auf die alphabetisch geordneten

Psalmen schon desshalb keine Anwendung leiden, weil ein besonnener Dichter bei der Anlage seines Liedes schwerlich zwei einander widerstreitende und sich gegenseitig aufhebende Prinzipe befolgt haben möchte.

Der allein richtige Gesichtspunkt für die rechte Beurtheilung der in den ältern Liedern vorkommenden Verstösse gegen die alphabetische Anordnung ergiebt sich aus dem früher entwickelten Verhältnisse des Inhalts zur Form, das uns in der hebräischen Poesie überall entgegentritt. Wie bei der Bildung der Verse und Strophen die formelle Regelmässigkeit häufig dem Sinne und Gedanken zum Opfer gebracht wird, so dass die parallelen Versglieder selten gleiche Länge, und die wenigsten Psalmen der Davidischen Zeit ebenmässige, aus einer gleichen Verszahl bestehende Strophen haben: so wurde auch das alphabetische Schema nur so weit festgehalten, als es sich ohne Zwang und Künstelei an dem Gedankeninhalte befolgen liess. Wie sehr die Hebräer in solchen Dingen neben der Gebundenheit zugleich die Freiheit walten liessen, das zeigen auch recht deutlich die Kehrverse, die selten ganz wörtlich wiederkehren, wie in Ps. 46, 8 u. 12; 57, 6 u. 12, häufiger in einzelnen Worten und Wendungen differiren, vgl. Ps. 39, V. 6 mit V. 12; Ps. 42, V. 6 mit V. 12; Ps. 49, V. 13 (בַּל יָלִין) mit V. 21 (וְלֹא יָבִין); Ps. 62, V. 2 u. 3 mit V. 6 u. 7; Ps. 80, V. 4. 8 u. 20 mit V. 15; Ps. 99, V. 5 mit V. 9; Ps. 140, V. 2 mit V. 5. — Erst die späteren Dichter legten grösseres Gewicht auf regelmässige Formen in der Bildung der Verse und Strophen; daher wurde auch erst in der späteren Periode die alphabetische Structur ganz regelrecht durchgeführt.

§. 279.

Andere Ansichten über die Form der Hebräischen Poesie.

Aus den im vorigen §. entwickelten formellen Eigenthümlichkeiten der Hebräischen Poesie ergiebt sich als einfache Folge, dass die alten Hebräer weder ein bestimmtes Metrum noch den Reim hatten. Dies erkannten schon die Rabbinen des Mittelalters einstimmig an, obgleich die nachcanonische oder neuhebräische Poesie Metrum und Reim sich angeeignet hat. Im Buche Kosri (Ps. II,

p. 133 sq. ed. Buxt.) wird es als Vorzug der biblischen Poesie gerühmt, dass sie an Würde und Tiefe der Gedanken alle Gedichte der übrigen Völker weit übertreffe, aber nicht ängstlich an ein Sylbenmaass gebunden, sondern in freierer Weise sich bewegend mehr auf Deutlichkeit und Eindringlichkeit des Inhalts als auf Ohrenkitzel berechnet sei. Nach Isaak Abravanel ist die heutiges Tages gewöhnliche metrorhythmische Poesie der Hebräer nicht den heiligen Schriften, sondern der ismaelitischen Poesie entnommen *). Auch Azarja de Rossi in seinem Meor Enajim, Samuel Arkevolti und Samuel ibn Tibbon sprechen den alttestamentlichen Dichtungen das Metrum ab, und Azarja erkennt darin nur ein gewisses Ebenmaass der Glieder (parallelismus membrorum), aber nicht im Sylbenmaasse, sondern in den Gedanken an **). — Wie verbreitet und allgemein herrschend diese Ansicht unter den Rabbinen war, ersieht man schon daraus, dass sich unter den jüdischen Grammatikern drei Hauptmeinungen über das Verhältniss der Form der biblischen Poesie zu den nachbiblischen Formen gebildet haben. Einige, welche die heilige Schrift für den Universalcodex aller Kunst und Wissenschaft, also auch der Poesie und der poetischen Formen halten, lassen Metrum und Reim als Formen exotischer, nicht prophetischer Dichtung gleichzeitig neben den heiligen Formen schon in ältester Zeit bestehen, wogegen Andere diese Formen als Arabismen der Schriftpoesie entgegensetzen und für der heiligen Sprache eben so unwürdig als unnatürlich erklären, und noch Andere eine pragmatische Entwicklung der mittelalterigen Formen (mit Metrum und Reim) annehmen, und zwar von der Schriftpoesie aus, in der mehr zufällige Beispiele von festem Rhythmus und nur einzelne Anklänge vom Reim gefunden werden ***). — Unter den Christen sprachen Jos. Scaliger (Animadvers. ad chron. Eusebii p. 6) Richard Simon (hist. crit. Vet. Test. I, p. 53 der latein. Version),

---

*) S. J. Joach. Bellermann, Versuch über d. Metrik der Hebr. (1813) S. 245 ff. u. Franz Delitzsch, zur Geschichte der jüd. Poesie (1836) S. 127.

**) S. die Stellen bei Buxtorf, Mantissa ad libr. Cosri p. 415. 424 sqq. u. 429 sq. Vgl. auch Carpzov, introd. II, p. 4.

***) Vgl. Fr. Delitzsch a. a. O. S. 126 ff.

Wasmuth (instit. Accent. hebr. p. 14) und Andere mehr der Poesie des A. T. Versmaass und bestimmten Rhythmus ab *), ohne übrigens näher auf den Gegenstand einzugehen. Genauere Untersuchungen über die eigenthümliche Form der Hebräischen Poesie wurden erst durch die verschiedenen Versuche, bestimmte Metra in derselben nachzuweisen, angeregt. In Folge dieser meist willkührlichen und missglückten Versuche erklärte sich J. D. Michaelis (in einer Note zu R. Lowth, de s. poes. Hebr. p. 50 sq.) für die Annahme eines freieren, an kein bestimmtes, wiederkehrendes Versmaass gebundenen Rhythmus. Mehr entwickelt wurde diese Ansicht oder das Wesen der biblischen Rhythmik durch Leutwein **), Herder ***), de Wette †), Gesenius ††), und Ewald †††), so dass sie zur Herrschaft gelangte, und Delitzsch a. a. O. S. 129 f. treffend sagt: „Ja die Schrift kennt kein Metrum, welches in voraus beengende Form ihrer Seribenten gewesen wäre; keinen Reim, die Windel des Gedankens, ehe er geboren ist: sie kennt hiegegen einen Rhythmus, welcher der unaffektirte Schritt ihrer Gedanken ist, eine Harmonie, die allen Gesetzen entschlüpft, durch die man sie binden will, eine Melodie der Sprache, welche ein Zauber ist nur für den, welcher sie fühlt. Ihre Poesie ergiesst sich aus höherer Quelle, und wie der Bach sein Bett, bildet sie sich selber ihre irdische Form. Ihr Versmaass ist nicht ausser ihr, äusserlich und zufällig, sondern innerlich und nothwendig, ihr Geist und ihr Affekt selber.“

Dagegen finden wir schon bei Philo und Josephus und bei den Kirchenvätern die Meinung ausgesprochen, dass die poe-

---

*) S. die Stellen bei Carpzov l. c. p. 4 sqq.

**) S. Leutwein Versuch einer richtigen Theorie v. d. bibl. Verskunst. Tübing. 1775.

***) In den Briefen über d. Studium der Theolog. I, S. 151 ff. der zweiten Ausg. vom J. 1785, und im Geist der hebr. Poesie I, S. 21 ff. (vom J. 1787).

†) Vgl. De Wette, Comment. üb. die Psalmen, 4. Ausg. S. 39 ff.

††) In der Einleitung zu dem poetischen Theile seines hebräischen Lesebuchs.

†††) Vgl. Ewald, die poett. BB. I, S. 87 ff.

tischen Abschnitte und Bücher des A. T. Verse nach Art der griechischen und lateinischen enthielten. Der Alexandriner Philo schreibt nicht nur dem Moses Kenntnisse in der Metrik zu, sondern bezeichnet auch die Loblieder der alten heiligen Dichter als trimetrisch und strophisch *). Josephus (Archaeol. II, 16, 4) sagt, Moses habe den Lobgesang am rothen Meere *ἐν ἑξαμέτρῳ τόνῳ* verfasst; das Abschiedslied Mosis nennt er hexametrisch (l. c. IV, 8, 44) und in den Psalmen Davids findet er Oden und Hymnen *μέτρου ποικίλου, τοὺς μὲν τριμέτρους, τοὺς δὲ πενταμέτρους* (l. c. VII, 12, 3). Hiemit übereinstimmend sagt Eusebius, Praepar. evang. XI, 5 (tom. II, p. 114 edit. Heinich): *Εἶεν δ᾽ ἂν αὐτοῖς καὶ ἔμμετροι ποιήσεις, ὡς ἡ μεγάλη Μωσέως ᾠδὴ καὶ τοῦ Δαβὶδ ὁ ρι῾ ψαλμὸς, τῷ καλουμένῳ παρ᾽ Ἕλλησιν ἡρώῳ μέτρῳ συντεταγμένοι. Φασὶ γοῦν ἑξάμετρα εἶναι ταῦτα, δι᾽ ἑκκαίδεκα συλλαβῶν πεποιημένα. Καὶ τὰ λοιπὰ δὲ τὰ παρ᾽ αὐτοῖς στιχήρη δι᾽ ἐπῶν λέγεται τριμέτρων τε καὶ τετραμέτρων κατὰ τὴν οἰκείαν αὐτῶν συγκεῖσθαι φωνήν.* Auf der Genannten und des Origenes Autorität beruft sich Hieronymus in der Vorrede zum Hiob zur Beglaubigung seiner Angabe, dass sowohl die Psalmen als die Klaglieder, als auch fast alle Gesänge der Hebräer im Versmaasse, und zwar nach der Weise des Römers Flaccus und der Griechen Pindar, Alkaeos und der Sappho gedichtet seien **). Auch Isidorus Hispal. (Origin. I, 38) findet das heroische Metrum im Abschiedsliede Mosis und im Buche Hiob, und Theodoret u. A. sagen wenigstens im Allgemeinen, dass die Verse der Hebräer metrisch gewesen. Doch hat keiner dieser Schriftsteller seine Angabe näher begründet, oder die genannten Versmaasse an einzelnen Beispielen bestimmter nachgewiesen.

I. Erst vom 17. Jahrhunderte an wurden bis auf die neuere Zeit herab Versuche gemacht, das metrische System der alten

---

*) S. die Belege bei J. L. Saalschütz, von der Form der hebr. Poesie. Königsb. 1825, wo überhaupt die verschiedenen Ansichten über die biblische Rhythmik aus alter und neuer Zeit am vollständigsten verzeichnet sind.

**) Aehnlich äussert sich Hieronymus in der praef. ad Threnos u. praef. ad Chron. Euseb. Siehe die Stellen bei Carpzov l. c. p. 13 u. Saalschütz a. a. O. S. 9—11.

Hebräer darzulegen und zu begründen, welche sich auf drei Klassen reduciren lassen.

1. Die Einen glaubten in der Poesie des A. T. griechische Metra nachweisen zu können. — a) Den ersten Versuch dieser Art machte Franz Gomarus, Prof. zu Gröningen, welcher in der Schrift Davidis Lyra s. nova hebraeae scripturae ars poetica (Lugd. Bat. 1637) nach dem Urtheile de Wette's „mit meistens unbewiesenen und der hebräischen so wie jeder andern Sprache widerstreitenden Regeln eine Prosodie aufstellte," und nach derselben in den alttestamentl. Gedichten sämmtliche griechische und römische Versarten entdeckt zu haben meinte, aber in der That kein einziges bestimmtes Versmaass nachwies, indem er die Regel aufstellte: Omnia sacrae scripturae poemata hebraea variis ac promiscuis carminum generibus constant. Eademque absoluta sunt non relativa: hoc est, quae similibus versibus iis pari numero ac serie respondentibus carent. Nach diesem Kanon möchte sich auch fast jede prosaische Schrift in Verse zergliedern lassen, wie schon Lud. Cappellus in seinen Animadversiones ad novam Davidis Lyram (1643) richtig bemerkte. Bei alledem wurde dieser Versuch anfangs von sehr bedeutenden Gelehrten, wie Const. l'Empereur, Daniel Heinsius, Ludov. de Dieu, Hottinger und dem jüngern Buxtorf als die geistvollste und scharfsinnigste Entdeckung der viele Jahrhunderte hindurch verborgen gebliebenen hebräischen Metrik mit Beifall aufgenommen *).

b) Während Gomarus bei seinem Versuche von der Richtigkeit des masorethischen Textes ausging, wollten Andere die hebräische Metrik auf Kosten der Integrität dieses Textes wiederherstellen. So der Grofssprecher Marc. Meibom in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts, welcher vermöge der von ihm entdeckten Regeln des hebräischen Metrums den ganz verunstalteten und verfälschten Text des A. T. „zu seiner alten Richtigkeit zurückzuführen" versprach, jedoch nur einige Proben von seinen metrischen Textesverbesserungen herausgab, die metrischen Regeln selbst aber nicht bekannt machte, weil er nicht sex millia curiosorum virorum fand, qui singuli exemplar, duobus voluminibus in

---

*) Genauere Notizen darüber geben Carpzov p. 15 sq. und Saalschütz S. 13 ff.

folio editum, recipere vellent pretio quinque librarum Sterlingicarum *).

c) Mit grösserer Bescheidenheit suchte der Engländer Franz Hare in der Schrift: Psalmorum liber (hebr. et lat.) in versiculos metrice divisus et cum aliis critices subsidiis, tum praecipue metrices ope, multis in locis integritati suae restitutus: cum dissertatione de antiqua Hebraeorum poesi etc. (Lond. 1736. 2 Voll.) das Metrum der Psalmen darzulegen, und der hebräischen Poesie lauter jambische und trochäische Verse zu vindiciren; doch auch mit so willkührlichen Regeln, wie: nulla in poesi Hebr. quantitatis syllabarum ratio habetur, und so ungerechtfertigten Aenderungen der masorethischen Vocalisation, dass die Unhaltbarkeit auch dieses Versuches leicht einzusehen war **).

d) Auch Conr. Gottlob Anton, Prof. zu Wittenberg, suchte mit Fleiss und Scharfsinn die Regeln der hebräischen Metrik zu entwickeln, und in den Gedichten des A. T. durch Gliederung derselben in Strophen, Antistrophen, Epoden, Prooden, Systeme und übrigbleibende, d. i. nach ihrem Versmaasse weder an Früheres noch an Folgendes sich anschliessende einzelne Verse, Pindarische und andere Oden-Formen, deren einzelne Verse aus Jamben und Anapästen bestehen, nachzuweisen und herzustellen; hat aber zu dem Ende nicht nur Regeln mit ganz unstatthaften Freiheiten sich gebildet, sondern auch den masorethischen Text öfter willkührlich geändert, und überhaupt bei seinem Verfahren den

---

*) Vgl. Carpzov p. 19 und Saalschütz S. 17 ff., wo ausser den von Meibom edirten Probeschriften auch die Gegenschriften verzeichnet sind, welche die Grundlosigkeit seiner Ansichten und Behauptungen aufdeckten.

**) Widerlegt wurde er von Rob. Lowth theils in der seinen praelectt. de sacra poesi Hebr. ed. Michaelis p. 743 sqq. angehängten Metricae Harianae brevis confutatio, theils in einer ausführlichern, zu London 1766 erschienenen Schrift, während Christ. Weisse in dem Progr. Systema Psalmorum metricum a Francisco Hare nuper adornatum, 1740 seine Grundsätze wieder aufnahm und erweiterte. Vgl. Saalschütz a. a. O. S. 19 ff. und Wenrich l. c. p. 223 sq.

logischen Zirkel, dass er nicht allein das Versmaass nach dem Texte, sondern auch wieder den Text nach dem Versmaasse beliebig ändert, nicht ganz vermieden *).

2. Andere wollten die Regeln der arabischen Metrik auf die hebräische Poesie übertragen. Mehr andeutend geschah dies von Wilhelm Jones in seinen Poeseos Asiaticae commentar. Ed. J. G. Eichhorn, wo es p. 61 heisst: Siquidem ea est linguae Hebraeae cum Arabica cognatio, ea poeseos utriusque gentis cum in imaginibus, tum in figuris similitudo; ut nequeam mihi persuadere, quin metra etiam Hebraea fuerint Arabicis persimilia, nisi quod Arabum versiculi similiter desinant, veterum Hebraeorum non item; et hi quidem in eodem poemate diversis carminum generibus usi fuisse videantur, quod Pindarum caeterosque Lyricos fecisse perspicuum est. Allein wenn zwischen den Gedichten beider Sprachen doch ein so wesentlicher Unterschied wie der letztgenannte bleibt, so erscheint die Aenderung der masorethischen Vocalisation nach der arabischen, welche Jones zur Durchführung seiner Hypothese beansprucht, nicht allein ungerechtfertigt, sondern auch völlig zwecklos, da man ja auch durch diese kühne Operation keine festen, nach bestimmten Regeln wiederkehrenden Metra gewinnt, sondern nur einzelne Verse, von welchen keiner dem andern zu gleichen braucht, d. h. ganz regellose Verse, wie man sie auch nach der masorethischen Vocalisation herausbringen

---

*) Die metrischen Regeln entwickelt Anton in den Progr. Conjectura de metro Hebraeorum antiquo. Lps. 1770, und Vindiciae disput. de metro Hebr. 1771. Ihre Anwendung in Darlegung der metrischen Gestalt der hebr. Gedichte zeigen sein Editionis, in qua Psalmi ad metrum revocabuntur et recensebuntur etc. Specimen. Viteb. 1780, und Salomonis carmen melicum, quod Canticum Cantic. dicitur, ad metrum priscum et modos musicos revocavit etc. Viteb. 1800. Das Hohelied ist hier sogar in musikalische Noten gesetzt, und seine Entdeckungen über die hebr. Musik finden sich in seinem „Versuche, die Melodie und Harmonie der alten hebr. Gesänge und Tonkünste zu entziffern," in Paulus neuem Repertor. Bd. 1—3. Vgl. Saalschütz S. 25 ff.

könnte. Uebrigens liess es Jones auch beim blossen Vorschlage mit einzelnen Andeutungen bewenden, ohne demselben volle Evidenz und Richtigkeit beizulegen *). Kühner verfuhr E. J. Greve in mehrern Schriften **), in denen er sich eine auf die Analogie der syrischen und arabischen Sprache begründete Prosodie der hebräischen Sprache construirt, und nach derselben die Versmaasse im B. Hiob, den Propheten Nahum und Habakuk und einem Theile des Jesaja herzustellen sucht, zu diesem Zwecke aber sich nicht nur eine neue Recension des biblischen Textes vorzüglich nach den LXX., sondern auch eine neue hebräische Punktation nach Analogie der arabischen Sprache schafft, so dass, wenn sich auch gegen die Richtigkeit der aufgestellten prosodischen Regeln und der nach denselben hergestellten Verse nichts Erhebliches einwenden liesse, und nicht die vielen statuirten Ausnahmen die Regeln selbst verdächtig machten, das ganze System doch als ein auf unbegründete Voraussetzungen gebautes bezeichnet werden muss, weil weder die Verwandtschaft der hebräischen Sprache mit der arabischen

---

*) Er bricht nämlich seine kurzen Bemerkungen S. 65 mit den Worten ab: Sed huic quaestioni sine infinito labore et summo otio, quod mihi minime suppetit, satisfacere non potero: Sufficiet fontem aperuisse et novam rei metricae Hebraeorum investigandae viam quasi digito monstrasse. Nec vero affirmare audeo (quo nihil arrogantius) Hebraei carminis naturam, quae ceteris latuit, mihi soli innotescere etc.

**) Namentlich in folgenden: Ultima capita libri Jobi, nempe cap. 38—41 et cap. 42 pars, ad graecam versionem recensita notisque instructa ab E. J. Greve. Accedit tractatus de metris Hebraeorum, praesertim Jobaeis. P. I. compl. capp. 38. 39. P. II. compl. cap. 40—42, 6 et libellum de metris. 1788 u. 91 in 4; ferner: Vaticinia Nahumi et Habac. Interpretationem et notas adjecit E. J. Greve. Ed. metric. 1793. 4. und Vaticiniorum Jesaj. pars continens carmina a cap. 40 usque ad 56, 9. Hebraica ad numeros recensuit, vers. et notas adjecit. 1810. 4. Vgl. die Beurtheilungen des Greve'schen Systems in Eichhorn's allg. Bibl. VI, S. 793 ff. u. von Saalschütz a. a. O. S. 37 ff.

und syrischen zur Annahme einer gleichen Vocalisation und fast gleichen Sylben-Quantität u. dergl., noch die kritische Beschaffenheit der LXX. zu Emendationen des Textes nach dieser Version berechtigt.

3. Viel ansprechender erscheinen die Versuche, der hebräischen Poesie auf Grund der als richtig angenommenen masorethischen Vocalisation und Accentuation eigenthümliche Metra zu vindiciren, die sich hauptsächlich auf den Accent gründen. Denn hat diese Poesie wirklich festgeordnete Metra und Verse gehabt, so dürfen wir nach der durchgehenden Eigenthümlichkeit der Sprache und Originalität der Dichtung von vornherein auch nur eigenthümliche, der Sprache und Dichtung entsprechende Versmaasse erwarten *). Von dieser unbestreitbar richtigen Voraussetzung aus haben in neuester Zeit Bellermann und Saalschütz das metrische System der alttestamentl. Poesie zu begründen und darzustellen unternommen.

J. Joach. Bellermann in seinem schon angef. Versuch über die Metrik der Hebräer geht von der auf das systema trium morarum gestützten Annahme aus, dass jede tonlose Sylbe im

---

*) Dass die Hebräer ihr Metrum von den Griechen oder Arabern entlehnt haben sollten, ist schon aus historischen und chronologischen Gründen nicht denkbar. Mit der griechischen Poesie konnten sie vor den Zeiten Alexanders des Grossen nicht bekannt werden, weil sie früher mit Griechenland in keine nähere Berührung gekommen. Der Ursprung der arabischen Poesie geht aber nicht über das fünfte Jahrhundert nach Chr. hinauf. Die ältesten Gedichte der Araber bestanden aus einzelnen kurzen Versen in einfacher Sprache und ganz freiem Rhythmus, ohne Metrum. Nach dem Zeugnisse Sojuti's soll Mohallel, der nicht lange vor Muhammed lebte, der erste gewesen sein, der eine Kaside von 30 Versen dichtete, vgl. Wenrich l. c. p. 40 ff. u. 229, so dass eine Entlehnung des Metrums viel eher auf Seiten der Araber, als auf Seiten der Hebräer denkbar wäre, wenn nicht auch die erstere Annahme dadurch ausgeschlossen würde, dass die Juden der talmudischen Zeit keine metrische Poesie im A. T. kennen.

Hebräischen 3 Moren haben müsse, die betonte Sylbe aber eine More mehr oder eine weniger haben könne, obwohl auch sie meistens drei Moren habe, und die Kürze oder Länge der Sylben allein von dem Tone abhänge, indem die unbetonte Sylbe immer kurz, die betonte immer lang sei. Wenn hiernach jedes Wort nur eine lange Sylbe haben und in drei- und mehrsylbigen Wörtern nur solche Versfüsse entstehen würden, welche in ultima oder penultima eine lange, in antepenultima oder der viertletzten nur kurze Sylben hätten, so können doch eines Theils durch Zusammenziehung mehrerer Wörter in ein einziges Füsse von vielen kurzen Sylben, und durch Nebeneinanderstellung mehrerer einsylbigen langen Wörter Füsse von einigen langen Sylben gebildet werden, andern Theils auch mehrsylbige Wörter durch den gemeiniglich durch Tiphcha anterior angezeigten Ictus, der an sich kurze Sylben in lange verwandelt, zwei lange Sylben erhalten. Auf diese Weise gewinnt zwar Bellermann fast alle metrischen Füsse der Griechen, aber doch keine eigentlichen oder regelmässigen Versmaasse, sondern meistens nur akatalektische oder hyperkatalektische Verse, höchstens Jamben und Anapästen abwechselnd mit Trochäen und Tribrachen, oder polyschematische Verse. — Abgesehen nun von den nicht unbedeutenden Gründen, die sich gegen die Bellermann'sche Fassung des Morensystems, in welcher Schwa mobile simplex und compositum nebst dem Patach furtivum keine More bilden und überhaupt als nicht existirend behandelt werden, erheben lassen *), macht Saalschütz a. a. O. S. 60 gegen diese Metrik mit Recht folgendes geltend: „Sollte die hebräischen Dichter, wenn sie, wie doch hier angenommen wird, einen metrischen Text liefern wollten, also doch schon einen Begriff von Vers-Takt und Maass haben mussten, auch wie z. B. David Kenntnisse von Musik und also auch Rhythmus besassen, sollte sie ihr Ohr nicht aufgefordert haben, im Ganzen die Form ihrer Gedichte etwas regelmässiger und der Rhythmik gemässer darzustellen? Ja sollten sie die Sprache so wenig in ihrer Gewalt gehabt haben, dass sie Störungen wie die, welche der Trochäus u. dergl. im jambischen Versmaasse macht, nicht vermeiden konnten? Es war ja hiezu nur nöthig, einige Worte auszulassen

*) Vgl. Saalschütz a. a. O. S. 61 f. u. 225 ff.

oder anders zu stellen, und dass sie hierin Uebung besassen, das zeigen die alphabetischen Gedichte, die ja eben eine Geläufigkeit in der Wahl passender Worte erforderten."

Aber das nämliche Bedenken erhebt sich mutatis mutandis mit gleicher Stärke gegen das von Saalschütz selbst in der oft genannten Schrift aufgestellte metrische System der Hebräer, das gleichfalls auf den Ton begründet ist, aber von dem Systeme seines Vorgängers darin abweicht, dass Saalschütz der neueren vulgärjüdischen Aussprache des Hebräischen folgend a) den Accent nicht als Zeichen des Haupt- sondern des Neben-(Tief-)Tons fasst, mithin den Ton nicht auf die letzte, sondern auf die vor- und vorvorletzte Sylbe legt, wodurch die hebräische Sprache keinen jambischen, sondern einen meist trochäischen Tonfall erhält; dass er b) nicht blos lange und kurze, sondern auch mittelzeitige Sylben annimmt, die bald kurz, bald lang gebraucht werden, und zu den kurzen auch alle mit Halbvokalen versehene Sylben, die Bellermann gar nicht statuirt, rechnet; dass er c) als wirklich vorkommende metrische Füsse nur den Trochaeus, Spondeus, Dactylus und ersten Paeon anerkennt, und in allen hebräischen Gedichten, sie mögen sich auch durch die Länge ihrer Verse oder sonst wie unterscheiden, einen und denselben Rhythmus annimmt, der in der Abwechslung der genannten Füsse besteht und der Taktbewegung des Hexameters gleicht. Die metrischen Verse, welche Saalschütz auf diese Weise aus den parallelen Gliedern der masorethischen Verse gewinnt, haben zuweilen zwar gleiche Länge von drei bis sechs Füssen, meistens jedoch wechseln fünf- und sechsfüssige, oder vier- drei- und zweifüssige Verse unregelmässig mit einander ab; und da die betonte Sylbe nicht immer das Wort beginnt, so fangen auch viele Verse nicht gleich mit der Betonung an, sondern haben einen Vorschlag von einer oder mehreren Sylben, der nicht mitgezählt wird, wie denn sogar öfter Halbfüsse von einzelnen Sylben vorkommen und „alles auf einen ganz ungekünstelten, nur den natürlichsten Bedürfnissen des Taktes entsprechenden Rhythmus hindeutet." Aber sollten die hebräischen Dichter, wenn sie wirklich metrorhythmische Verse geben wollten, nicht im Stande gewesen sein, den Versen mehr Ebenmaass in der Zahl der Füsse zu geben, und die des Metrum ganz verletzenden Vorschlagssylben und sogenannten Halbfüsse zu vermeiden? In vielen Fällen hätte dies ja unschwer

durch veränderte Wortstellung oder Auslassung einzelner Worte erreicht werden können. So lange also kein einziges Gedicht, das von solchen Verstössen gegen das Metrum frei ist, nachgewiesen werden kann, und Saalschütz hat kein einziges von ganz regelrechtem Versmaasse nachgewiesen, so lange müssen wir das Vorhandensein einer eigentlich metrischen Poesie leugnen, da alle bisherigen Versuche nichts weiter dargethan, als dass die hebräischen Gedichte nicht ganz ohne einen gewissen Numerus und musikalischen Rhythmus sind. Ein „ganz ungekünstelter, nur den natürlichsten Bedürfnissen des Taktes entsprechender Rhythmus" ist jedoch kein Metrum, und kann diesen Namen nur abusive erhalten.

Nach so vielen zum Theil mit grossem Scharfssinn unternommenen, aber immer misslungenen Versuchen können wir auch der von mehreren älteren Gelehrten *) gehegten Meinung, dass die hebräische Poesie Versmaasse gehabt habe, dass sie aber für uns verloren und nicht mehr zu bestimmen seien, unsern Beifall nicht schenken. Denn sollten auch die bisherigen Versuche noch nicht alle möglichen Wege zur Auffindung des gesuchten Metrums durchmessen haben, sollte zu neuen Versuchen noch Raum übrig sein, was wir bezweifeln **), so entbehrt doch diese Meinung

---

*) Von Mich. Walther, Löscher, Jak. Alting, Bartolocci, Carpzov u. A., vgl. Carpzov II, p. 21 sqq. Auch Lowth l. c. p. 40 sq., Pfeiffer (über die Musik der alten Hebräer S. XVI), Jahn (bibl. Archäol. I, 1, §. 100) u. Meyer (Hermeneut. des A. T. II, S. 329) sind dieser Meinung.

**) Diesen Zweifel hegt mit Grund auch Ewald, poett. BB. I, S. 88: „Ein irgend erträgliches, oder auch nur mögliches Metrum hat auch keiner von denen gefunden, welche ihren Versuch, ein solches zu finden, für gelungen hielten; ein künftiges Gelingen ist auch eben nicht zu hoffen, denn man könnte wohl vermuthen, der jetzige Text sei zu verdorben: jedoch so verdorben, dass man nicht einmal eine sichere Spur von irgend einem Sylben-Metrum irgend wo entdeckte, kann er nicht sein; eher liesse sich denken, die echte alte Sylben-Aussprache des Hebräischen sei in der masorethi-

nicht nur jedes begründeten historischen Zeugnisses *), sondern ruht auch auf der blossen Voraussetzung, dass es keine Poesie ohne Metrum geben könne. Diese Voraussetzung, die allerdings lange Zeit hindurch als zweifellose Wahrheit gegolten hat und noch in unsern Tagen bei Vielen dafür gilt, ist durch die neueren Untersuchungen über die ältesten Volkspoesien der germanischen und romanischen Völker als unhaltbar und irrig dargethan worden. Einer der gelehrtesten Forscher auf diesem Gebiete, Ferd. Wolf **), nennt es „eine allbekannte Thatsache, dass blos rhythmische Zeilen oder Verse (im Gegensatz zu den quantitativen oder eigentlich metrischen, und den nach Tonfall und Sylbenzahl gemessenen, isometrischen) mit zu den charakteristischen Merkmalen der ältesten Volkspoesie gehören" ***). Da indessen dieser Ge-

---

schen Bearbeitung verloren: doch auch diese Annahme, welche an sich schon etwas zu weit geht, würde durch das sichtbare Fehlen von Versen gleichmässigen Sylben-Umfangs wieder fallen müssen, da Gleichmässigkeit des äussern Umfangs der Verse das Kennzeichen aller alten Sylben-Metra bildet. Sogar die nach Verhältniss in den Sylben gleichmässigsten Verse, die wenigen alphabetisch geordneten, sind doch für ein Metrum noch zu freien Umfangs."

*) Die früher erwähnten Aussagen des Philo, Josephus und der Kirchenväter können nicht als echt historische Zeugnisse betrachtet werden, da es auf der Hand liegt, dass diese Aussagen ihren Ursprung nur dem Bestreben verdanken, die hebräische Nation auch in diesem Stücke nicht hinter der vielgepriesenen Weisheit der Griechen zurückstehen zu lassen, mögen nun die Kirchenväter sie aus Philo und Josephus geschöpft haben, oder unabhängig von denselben darauf gekommen sein.

**) Vgl. Ferd. Wolf, über die Lais, Sequenzen und Leiche. Heidelb. 1841. S. 14.

***) Zur weiteren Begründung dieser Thatsache erinnert Wolf S. 159 f. daran, dass auch die ältesten (saturnischen) Volkslieder und volksmässigen Ritualgesänge der Römer (vor Einführung der griechischen Kunstpoesie durch Ennius) nur aus solchen rhythmischen (und zwar durch den musikali-

lehrte im Allgemeinen ganz richtig hinzusetzt, „dass das Regeln der rhythmischen Zeilen nach festbestimmtem Maasse, sei es nach einem metrischen Schema, sei es nach symmetrischer Sylbenzahl, mit dem Erwachen der mit künstlerischem Selbstbewusstsein dichtenden Phantasie zusammenfalle; so glaubt noch Sommer auf Grund dieses Satzes verbunden mit der Wahrnehmung, dass in manchen Gedichten der Hebräer der Versbau geordneter und fester sei, namentlich grosse Gleichmässigkeit habe, und ein deutliches Zeichen von dem erwachten Kunstbewusstsein gebe, schliessen zu dürfen: „dass kunstbeflissene Dichter über den blos rhythmischen Versbau hinausgegangen, strengere Regeln aufgestellt und in bestimmten Vers- und Liederformen verschiedener Art sich versucht haben," obgleich er nicht bestimmen will, wie weit der hebräische Versbau unter der kunstmässigen Pflege gediehen sei, weil wir das rhythmische oder metrische Gesetz desselben nicht mehr zu untersuchen im Stande seien, indem die gegenwärtige Vocalisation nicht die ursprünglichen Lautverhältnisse der Sprache darstelle, und ausser dem alten Sylbengesetze auch die vocalischen Ausgänge der Wörter, welche das Althebräische gleich dem Altarabischen aller Wahrscheinlichkeit nach gehabt habe, späterhin verloren gegangen seien *). Allein dass die auf uns gekommene, masorethische Textesrecension eine von der lebenden Sprache wesentlich verschiedene Sprachgestaltung darstelle, ist zwar nach Cappellus von vielen Kritikern behauptet, aber noch niemals wahrscheinlich gemacht, geschweige denn erwiesen worden. Die Verwandtschaft der hebräischen Sprache mit der arabischen berechtigt ebenso wenig zu dem Schlusse, dass die hebräischen Wörter gleich den arabischen vocalische Ausgänge hatten, als die Subtilität der masorethischen Vocalisation gegen die Richtigkeit des ganzen Systems sprechen kann. Mag auch die heutige Ausbildung des masorethischen Vocal- und Accentsystems jünger sein als die

---

schen Rhythmus allein bestimmten) Zeilen bestanden haben, und verweist dafür auf die gelehrte Abhandlung von Heinr. Duentzer und Lorenz Lersch, de versu, quem vocant, Saturnio. Bonn 1838, aus der er die Hauptresultate wörtlich mittheilt.

*) Vgl. Sommer, bibl. Abhandl. I, S. 136 f.

lebende Sprache, so wird doch das Alter und die Zuverlässigkeit der Tradition, auf die dasselbe sich gründet, dadurch nicht aufgehoben. „Die positiven Gründe, welche für die Richtigkeit der masoreth. Vocalsetzung wenigstens im Ganzen sprechen, liegen auf der einen Seite in der analogen Aussprache beider zunächst verwandten Sprachstämme, des Arabischen und Aramäischen, ohne dass sie sich der einen derselben vorzugsweise näherte, und von ihr copirt zu sein schiene; auf der andern Seite in der Consequenz und Selbstständigkeit derselben in den Stücken, wo sie von beiden abweicht." So urtheilt Gesenius und zeigt dann an vielen Beispielen, wie die hebräische Sprache, die in Rücksicht auf ihren ganzen Bau und in grammatischer sowohl als lexicalischer Hinsicht in der Mitte zwischen der arabischen und aramäischen steht *), diesen Charakter der Mitte auch in der Vocalsetzung und dem ganzen masorethischen Systeme offenbare, welches sich bald durch durchgehende Analogie beider Stämme, bald durch Anschliessen an den einen oder den andern bestätigt, ohne dabei jemals die Selbstständigkeit und Eigenthümlichkeit der Sprache zu verleugnen oder derselben untreu zu werden **).

Aber auch von dieser kritischen Frage abgesehen, müssen wir die Richtigkeit der Sommer'schen Folgerung schon deshalb bestreiten, weil ihr eine starke Verkennung des eigenthümlichen Charakters der hebräischen Poesie zu Grunde liegt. Sommer hat in seiner ganzen Untersuchung über diesen Gegenstand sein Augenmerk einseitig auf die äussere Form der hebräischen Gedichte gerichtet, und das Verhältniss, in welchem diese Form zu den Gedanken steht, fast ganz ausser Acht gelassen. — Da der Vers der alttestamentlichen Poesie seine innerste Eigenthümlichkeit in dem von dem Gedanken beherrschten Parallelismus der Glieder hat, und diese Eigenthümlichkeit auch in den bis zur gleichen Zahl von Wörtern und Sylben durchgebildeten Versgliedern festgehalten hat, so konnte die Poesie gar nicht zu festbestimmten metrischen Formen fortschreiten. Denn wo „die reine Bewegung der Gedanken,

---

*) Ganz entsprechend der geographischen Lage Palästina's in der Mitte zwischen Aram und Arabien. Vgl. Ewald, ausf. Lehrb. d. hebr. Sprache S. 18.

**) Vgl. Gesenius, Gesch. der hebr. Sprache u. Schrift §. 55.

ihr Tanz und Schritt, ihr Anheben und Zusammenstimmen den Rhythmus des Verses bestimmt“ (wie Ewald a. a. O. I, S. 87. Das Wesen des hebräischen Versbaues treffend charakterisirt), da kann das auf Quantität und Accentuation der Sylben beruhende Metrum sich nicht zum normirenden und gestaltenden Prinzipe erheben. Wenn daher auch in manchen Versen sich zur Noth ein Sylbenmetrum auffinden lässt, so bleibt dasselbe doch mehr accidentell oder zufällig als prinzipiell beabsichtigt. Der Parallelismus der Gedankenglieder lässt sich nicht in feste metrorhythmische Versformen einzwängen, ohne dass er selbst aufgehoben würde *).

II. Auch der Reim ist nicht wesentliche Form der hebräischen Poesie, wie einige ältere Gelehrten meinten **). Zwar finden sich Reime im A. T., z. B. Gen. 4, 23. Ps. 6, 2. 8, 5. 25, 4 u. s. w. Hiob 10, 10. 11. 17. Prov. 22, 10 u. ö., und bieten sich überhaupt an den Suffixen und Formendungen sehr leicht dar; allein da weder ganze gereimte Gedichte vorkommen ***), noch auch

---

*) Dies scheint auch Ewald (poett. BB. I, S. 87 f.) anzuerkennen, wenn er es gleich nicht deutlich ausspricht, sondern nur das bestimmt hervorhebt, dass je mehr der Rhythmus des äussern Wohllauts in den Versbau eindringt, desto mehr der wahre Gedankenrhythmus zurücktreten müsse, und diese beiden Grundarten der Versrhythmik im Gebrauche sich immer mehr trennen.

**) Namentlich Augustin Steuchus, Bischoff von Eugubum (praef. ad Psalm.), M. Laurentius Petraeus (Canticum Cantic. Salomonis, paraphrasi cum ligata Hebraea et Danica, tum prosa Latina adorn. Hafn. 1640), Jo. Clericus, der unter anderm in der Dissert. de poesi Hebr. sagt: Nemini mirum videbitur, si asserimus, poesin hebraicam nonnisi in versibus ὁμοιοτελεύτοις iisdemque valde irregularibus consistere. Indoles linguae hebraicae aliud versuum genus respuit, und demgemäss in seinem Comment. zum Pentat. in manchen Stellen, als Gen. 4, 24. 7, 11. Exod. 15. Deut. 32 den Reim nachweist, dabei aber willkührlich den parallelismus membrorum aufhebt, und einige Andere. Vgl. Carpzov l. c. II, p. 16 sqq. u. Saalschütz a. a. O. S. 120 ff.

***) Zwar theilt Bellermann a. a. O. S. 220 ff. „als Probe

nur irgendwo der Reim regelmässig wiederkehrt, so kann derselbe nicht als ein der hebräischen Poesie wesentliches Gesetz betrachtet werden *). Mehr Wahrscheinlichkeit möchte die von Sommer aufgestellte Meinung haben, dass der Reim im Hebräischen der unausgebildeteren Volksdichtung angehöre, aber dem Ernste und der feierlichen Würde der religiösen Dichtung nicht entsprechend gefunden worden sei, daher auch keine weitere Ausbildung erhalten und sich allmählig selbst aus der weltlichen Dichtung verloren habe **). Für diese Vermuthung scheint einerseits die Thatsache zu sprechen, dass der Reim in eigentlichen Volksliedern oder prophetischen Sprüchen der Vorzeit oder epigrammatischen Lebensregeln, welche die Schriftsteller aus dem Munde des Volks nahmen,

---

eines fast ganz gereimten Liedes" den fünften Klagegesang des Jeremias (Thren. 5) mit; indess wenn man dieses Lied dem Parallelismus der Glieder entsprechend abtheilt, und nicht, wie Bellermann thut, jedes auf anu, enu oder u ausgehende Wort absetzt, so vermindert sich die Zahl der angeblichen Reime um mehr als die Hälfte, so dass auch dieses Gedicht den oben ausgesprochenen Satz nicht aufheben kann. Nur das mag zugegeben werden, dass der Dichter in demselben den Gebrauch der Suffixa anu, enu geflissentlich gehäuft hat, um viele „Lamentationsassonanzen" zu erhalten.

*) Dies machte schon Carpzov mit Recht gegen diese Ansicht geltend, indem er l. c. p. 18 bemerkt: Etsi vero tales observari queant simili sono cadentes periodi, quarum exempla, Ps. 6, 2. 8, 5. 25, 4. 34, 5. 85, 11. 106, 5. 116, 7. 118, 25. 119, 30. 146. 145, 17. Job. 21, 4. Prov. 24, 19 etc. obvia, Schindlerus, tract. de Accent. hebr. p. 81 sqq. aliique larga manu suppeditant; casu tamen forte oblata potius, quam arte videri possunt quaesita, maxime cum perraro per aliquem sermonis tractum non interrupta serie continuent, sed unus saltem vel alter exsculpi ejusmodi rhythmus ex toto hymno queat, qui argumentum saltem conficiunt a particulari, nec universum statim librum arguunt metricum.

**) Vgl. Sommer, vom Reim in der hebr. Volkspoesie, in seinen bibl. Abhandl. I, S. 85 ff.

noch am häufigsten anzutreffen ist *), andrerseits der Umstand, dass der Reim als ein charakteristisches Merkmal der ältesten Volkspoesie oder der noch ganz volksmässigen Kunstpoesie fast bei allen Völkern des Orients und Occidents vorkommt, von deren ältester Poesie Denkmäler erhalten sind, indem „aus dem Streben, das angeborne Bedürfniss nach Maasshalten, den inneren nöthigenden Trieb nach Begrenzung auch äusserlich und zwar zunächst für das Ohr erkennbar darzustellen, gleichsam unbewusst und wie von selbst, instinktmässig, die Bezeichnung der symmetrischen Glieder und Abschnitte durch den verbindenden Gleichklang (oder Reim) entstanden“ ist **). Dennoch bleibt es noch sehr fraglich, ob die Hebräer auch nur im Volksliede den Reim gesucht und angestrebt haben. Mag sich derselbe auch mit dem Gedankenrhythmus vereinigen lassen ***), so kann doch in einer Poesie, in der der Parallelismus der Gedanken das Grundgesetz für jede Dichtung bildet, das Bestreben, die Endsylben der Versglieder durch gleichen Klang zu verbinden, nicht aufkommen, und der Endreim da, wo die parallelen Gedanken gleichlautende Wörter mit sich bringen, allenfalls als ein äusserlicher Wohllaut gerne zugelassen, aber nirgends zu einem für die formelle Vollkommenheit des Liedes nothwendigen Erfordernisse gemacht werden. Der Parallelismus der Glieder ist aber bei den Hebräern nicht blos in der ernsten und heiligen Poesie ein unabweichliches Gesetz, sondern findet sich auch

---

*) Vgl. die Sammlung gereimter Verse bei Sommer a. a. O. S. 86 ff.

**) S. Wolf a. a. O. S. 14 f., und vergl. damit S. 161 ff., wo zugleich die gangbare Ansicht, dass der Reim eine Erfindung der Araber und von diesen erst zu den europäischen Völkern gelangt sei, mit thatsächlichen Gegenzeugnissen schlagend widerlegt ist.

***) „Bei dem Reime ist ursprünglich gewiss noch sehr viel vom Gedankenrhythmus nicht blos möglich, sondern sogar bezweckt gewesen, da das gleich Bedeutende auch gern gleich lautet; und die altarabischen Reime ohne Sylbenmetrum beweisen dies noch sehr deutlich: allein auch da wird bald der äussere Gleichlaut wichtiger und gesuchter als der innere.“ Ewald a. a. O. S. 88.

in den leichteren Volksliedern und Sprüchen, so viele deren das A. T. mittheilt, und reicht auch vollkommen aus, um die Versglieder eben so sehr gegen einander abzugrenzen, als mit einander zu verbinden. Wir müssen daher der Meinung Ewald's (a. a. O. S. 89) ganz beistimmen, dass der Reim nirgends, in keinem Verse des A. T. als beabsichtigt sich nachweisen lässt, und der althebräischen Poesie vollkommen fremd ist, wenn wir auch den Grund dieser Erscheinung nicht mit ihm und Sommer darin finden können, „dass das Althebräische für das klingende Spiel eines Reimes zu einfach gross, auch wohl zu ernst war" *). Denn hätten die Hebräer solch klingendes Spiel für unverträglich mit dem Ernste der Poesie gehalten, so würden sie gewiss auch das Wortspiel und die Paronomasie weniger gebraucht und gesucht haben, als dies wenigstens einzelne Propheten thun. Vgl. die Sammlung von Paronomasien und Wortspielen in den prophetischen Schriften bei Knobel, der Prophetismus I, S. 406 ff., und die verschiedenen Urtheile über die Zulässigkeit derselben im höhern Style bei Verschuir, dissertatt. p. 172 sqq.

§. 280.

Eintheilung der hebräischen Poesie.

Wenn die hebräische Poesie ihrem innersten Wesen nach eine heilige ist, erwachsen auf dem Boden der geoffenbarten Religion (vgl. §. 276), so leuchtet von selbst ein, dass die verschiedenen Arten dieser Poesie sich nicht in das von den Griechen entlehnte Schema der epischen, lyrischen und dramatischen Poesie einrahmen lassen. Eine sachgemässe Eintheilung der hebräischen Poesie lässt sich nur aus der Vergleichung ihres eigenthümlichen Grundcharakters mit den verschiedenen Formen, in welchen dieser Charakter sich ausgeprägt hat, gewinnen. Da die Religion der Hebräer ihrem Inhalte nach durch die göttliche Offenbarung so bestimmt war, dass kein Mensch zu dem geoffenbarten Worte Gottes weder etwas dazu- noch etwas davonthun sollte, so war damit auch der dichterischen Begeisterung eine Schranke gesetzt, die sie bei Behandlung heiliger Gegenstände nicht überschreiten durfte.

---

*) Vgl. Ewald a. a. O. S. 63 u. Sommer a. a. O. S. 86.

Die heilige Dichtung konnte demnach ihren Stoff nur im Kreise der göttlichen Offenbarung und deren Vermittlung mit dem menschlichen Gemüthe und dem Leben des Einzelnen oder der ganzen Volksgemeinde suchen und finden. Indem aber der Dichter sich in den Inhalt der göttlichen Offenbarungs-Thaten und Worte versenkte, konnte er nur einerseits den Eindruck, den derselbe auf sein Herz und Gemüth machte, in der lyrischen Form der religiösen Empfindung aussprechen, andrerseits denselben zur Unterweisung, zur Förderung der religiösen Erkenntniss und des von dem Gesetze geforderten sittlichen Wandels auf die mannigfachen Verhältnisse und Lagen des irdischen Lebens anwenden, woraus sich zwei Arten von Poesie, die lyrische und die didaktische, ergeben. Die epische und dramatische Poesie blieben den Israeliten fremd, und waren überhaupt mit dem Leben unter dem Gesetze, mit der Oeconomie des A. B. unvereinbar.

Zur Ausbildung des Epos fehlte dem Hebräer nicht allein „die schöne Heldenvorstellung von der Verbindung des Göttlichen und Menschlichen, eine reiche, ausgebildete und wieder bildsame Mythologie" (Ewald a. a. O. S. 15), sondern überhaupt die freie der Phantasie des Dichters beliebigen Spielraum gebende Stellung zur Religion, welche die epische Behandlung göttlicher Thaten in der Geschichte nicht entbehren kann. Die Geschichte Israels war wohl reich an grossen Thaten Gottes in der Vorzeit, aber ganz arm an grossen Thaten irdischer Heroen; denn alles Grosse und Herrliche, was in der Theokratie ausgeführt und vollbracht worden, wurde durch den starken Arm und die ausgestreckte Hand Jehova's vollführt, hinter welchen die Menschen, deren sich Gott zur Realisirung seiner Rathschlüsse bediente, als dienende Organe und schwache Werkzeuge ganz zurücktraten. Dazu kommt, dass alle Thaten Gottes an Israel nur einem grossen Zwecke dienten, der durch die Offenbarung im Worte so klar und deutlich ausgesprochen war, dass die dichtende Phantasie es nicht wagen durfte, daran zu deuten oder gar das Geschehene zu künstlerischen Zwecken umzugestalten. Denn Wort und That Gottes gingen in der Geschichte Israels Hand in Hand, und waren schon durch den in ihnen sich manifestirenden Geist der Wahrheit der auf das Gesetz der Schönheit, Anmuth und Lieblichkeit sich gründenden epischen Dichtung entzogen. So konnte es z. B. gar nicht mehr fraglich sein, durch wessen Kraft und Weisheit Israel so wunderbar aus

Aegypten erlöset und in das gelobte Land eingeführt worden, oder zu welchem Zwecke dies Alles geschehen war; denn Gott der Herr hatte beides deutlich genug durch seinen Knecht Moses dem Volke verkündigt. Damit war aber dem Israeliten zugleich seine Stellung zur Offenbarung, zum Worte Gottes fest und unabweichlich vorgeschrieben. Er sollte zwar über dem Gesetze Jehova's sinnen Tag und Nacht, aber nicht um über das Wesen Gottes und sein Verhältniss zur Welt und zu Israel zu grübeln und zu phantasiren, sondern um nach dem Gesetze des Herrn zu thun, um seine Gebote zu erfüllen, Jos. 1, 7. 8 *). Wenn daher Dichter, wie Asaph (Ps. 78) und die Verff. von Ps. 105 u. 106 die Geschichte der Vorzeit zum Gegenstande ihrer Lieder machten, so konnte dies nur zum Zwecke der Belehrung und Unterweisung ihrer Zeitgenossen geschehen, aber nicht zu episch dichterischen Zwecken, welche sich mit der geschichtlichen Wahrheit und dem sittlichen Ernste der Offenbarungsthatsachen nicht vereinigen liessen. — Nur mit völliger Verkennung des Wesens der Atstlichen Offenbarung und des die Geschichte derselben durchwehenden Geistes konnte daher die Behauptung aufgestellt werden, dass der Pentateuch das Nationalepos der Hebräer sei **).

Auch für die Ausbildung der **dramatischen** Poesie fehlten dem Hebräer die unerlässlichsten Grundlagen. Zwar will **Ewald** wenn gleich keine ausgebildete dramatische Dichtung, doch wenigstens die allereinfachsten Anfänge und Gründe derselben im Hohenliede und dem B. Hiob finden, indem er meint, dass das erstere ganz wie für eine, wenn auch noch so sehr einfache Bühne bestimmt erscheine, das andere aber ein für die wirkliche Aufführung gar nicht bestimmtes Drama, sondern ein rein dichterisches Kunstwerk sei, dazu entworfen, um einen erhabenen Gedanken durch Darstellung seiner Entwicklung im Leben zu verherrlichen. Hiernach sollen beide Schriften zugleich als Muster des verschiedenen Inhalts und Geistes dramatischer Poesie gelten können, indem das Hohelied mehr aus dem gemeinen Volksleben genommen

---

*) Vgl. **Keil**, Comment. üb. d. B. Josua z. angef. St.

) Z. B. von **Augusti, histor. krit. Einl. in d. A. T. S. 137 ff. der 2. Aufl. — Auch **De Wette** u. A. haben ähnliches behauptet.

mit der Comödie, das B. Hiob aber im erhabensten Inhalte sich bewegend mit der Tragödie vergleichbar sei *). Allein beim Hohenliede beruht diese Annahme auf einer eigenthümlichen Deutung desselben, die wir für entschieden falsch halten, beim B. Hiob aber auf einer Verwechslung des Dialogs mit dem Drama **). Ueberhaupt liegt der Ansicht, dass die Hebräer wenn nicht eine vollständig ausgebildete dramatische Poesie, so doch die Anfänge dazu gehabt haben müssten, eine sehr äusserliche, unhistorische Vorstellung von dem Ursprunge und Wesen derselben zu Grunde, als habe dieselbe in einer blossen Laune und Willkühr der Menschen ihren Entstehungsgrund, und in nichts weiter bestanden als in der Kunstfertigkeit, fremde Personen in Stimme, Geberde und Handlung nachzuahmen. Gegen diese Vorstellung bemerkt treffend O. Müller: „Genügte Nachahmungslust, Gefallen am Verstecken der wirklichen Person hinter einer Maske dazu, so würde das Drama gerade eben so häufig in dem Leben der Völker vorkommen, wie jene Eigenschaften unter den Menschen verbreitet sind" ***). Allein wir finden das Drama bei einer einzigen Nation des Alterthums ausgebildet, von der es zu den übrigen Völkern, die es aufgenommen haben, gelangt ist †), bei den Griechen,

*) Vgl. Ewald a. a. O. S. 39 ff.

**) Dass das B. Hiob kein Drama sei, hat schon R. Lowth, de sacr. poesi Hebr. prael. XXXIII. ausführlich dargethan.

***) Vgl. Otfr. Müller, Gesch. der griech. Literatur II, S. 25.

†) „Freilich liegt in der menschlichen Natur viel, was zum Drama treibt, die allgemeine Nachahmungslust, die so gern fremde Personen im äussern Wesen nachmacht, die kindliche Lebhaftigkeit, womit ein von seinem Gegenstand ergriffener Erzähler die vernommene oder auch nur gedachte Rede einer Person, gerade so, als wenn sie eben gesprochen würde, anführt: allein von diesen zerstreuten Elementen des Drama's ist noch ein grosser Schritt bis zum wirklichen Drama; und es scheint, dass keine Nation vor und ausser der Griechischen diesen Schritt gethan hat. Die Literatur des A. Testaments enthält Erzählungen mit eingeflochtenen Reden und Gesprächen, wie das B. Hiob, lyrische Gedichte, welche in einem dramatischen Zusammen-

bei denen seine Entstehung sich nur aus den Bacchusfeiern und der mit dem Bacchusdienste verbundenen enthusiastischen Begeisterung befriedigend erklären lässt *). Die Hebräer hatten aber keine Naturgötter und bacchantische Festfeiern, überhaupt keine solchen heiteren Volksfeste, welche die Entstehung dramatischer Poesie hätten möglich machen oder begünstigen können. Ihre Festfeiern, gottesdienstlichen Zusammenkünfte und Opfermahlzeiten beim Nationalheiligthum waren zwar Freudenfeste, aber die dabei herrschende Freude war eine heilige Freude vor dem Herrn, welche jede Mimik, jede dramatische Darstellung, alles Schau-Lust- und Trauerspiel ausschloss. Wenn also die Wahrheit und die Heiligkeit der alt-testamentlichen Religion schon die Ausbildung des Epos unmöglich machten, so konnte noch viel weniger der Gedanke an dramatische Poesie aufkommen **).

---

hang stehen, wie das Hohelied Salomons, aber wir finden in dieser Literatur keine Erwähnung eigentlicher Schauspiele; die dramatische Poesie der **Indier** gehört erst einer Zeit an, in welcher die Griechische Kultur bereits mit der Indischen in nahe Verbindung gekommen war; und die sogenannten Mysterien des **Mittelalters** beruhen auf einer wenn auch sehr dunkel gewordenen Ueberlieferung aus dem Alterthum.“ O. **Müller** a. a. O. S. 24 f.

*) Vgl. die treffliche Entwicklung dieses Gegenstandes bei O. **Müller** a. a. O. S. 25 ff.

) Dass die Hebräer keine dramatische Poesie kannten, hat schon der mit Ed. R. unterzeichnete Recens. von **Ewald's poett. BB. des A. B. in der Hall. A. L. Z. 1839. No. 191, S. 312 bündig erklärt, indem er auf die Frage, ob denn wirklich die Hebräer ein Drama gehabt, entschieden antwortet: „Wir sagen **nein**; aus **psychologischen** Gründen, insofern diejenige Geistesrichtung, welche die Semiten hinderte, ein **Epos** zu produciren, noch viel mehr das Drama ausschloss, weil in diesem der Dichter nicht nur überhaupt sich vergessen, seine eigenen Empfindungen verleugnend die Wahrheit des Gedankens durch ruhige Erzählung hinstellen, sondern in fremde Individualität übergreifen, ein Anderer werden, sein Wesen gegen Fremdes umtauschen muss, was

Uebrigens lassen sich auch alle Dichtungen des A. T. unter die beiden oben genannten Arten subsumiren, nämlich unter die lyrische Poesie, für welche שִׁיר die allgemeinste Benennung ist, und die Spruchdichtung, welche unter dem allgemeinen Namen מָשָׁל begriffen wird. In die Kategorie des שִׁיר gehören ausser den in den historischen und prophetischen Büchern des A. T. zerstreut vorkommenden Liedern alle Psalmen nebst dem Hohenliede und den Klageliedern; in die Kategorie des משל die Sprüche Salomo's, die Reden des Buches Hiob und die Reflexionen des Predigers. Zwar rechnen Manche *) die sogenannten Lehrpsalmen zu der didaktischen Poesie; allein auch sie sind Lieder, wenn auch bei ihnen die durch משׂכיל ausgedrückte Unterweisung stärker als in andern Liedern in den Vordergrund tritt, und gehören nicht zur eigentlichen Spruchdichtung oder zum משׁל. Und wenn Asaph in Ps. 78, 2 sagt: ich will mit Gleichniss (במשׁל) öffnen meinen Mund, verkünden Räthsel aus der Urzeit, so bezeichnet er damit nicht seine folgende Rede als Gleichniss und Räthsel, sondern die geschichtlichen Thatsachen, die sie dem Volke ans Herz legt **). Sämmtliche Psalmen, auch die von didaktischem Gehalte, zur lyrischen Dichtung, zum שׁיר zu zählen, dazu berechtigt auch schon der zwischen ihnen und den Proverbien stattfindende Unterschied, welchen Hengstenberg a. a. O. IV, 2, S. 209 treffend so an-

---

er nicht kann, wenn er jenes nicht gelernt hat. Wir sagen nein, aus historischen Gründen, weil nie und nirgends ein Volk das Drama vor dem Epos gebildet hat (Rhapsodien, Romans, Balladen der guten alten Zeit sind epische Gedichte), viele dagegen bei dem Epos stehen geblieben und nie zum Drama gelangt sind. Wir sagen nein, aus literärischen Gründen, weil, wenn Hiob ein Drama ist, auch Plato und Cicero Dramatiker sind, und weil trotz dem harten Urtheile des Verfs. über alle Andersdenkende, wir seine Erklärung des hohen Liedes nicht für natürlich, ungezwungen und einleuchtend halten können."

*) Z. B. Wenrich l. c. pag. 75.

**) Vgl. Hengstenberg, Comment. zu Ps. 78, 2.

giebt: „Von der didaktischen Poesie der Proverbien scheidet sich die didaktische Poesie der Psalmen durch das Ueberwallen der Empfindung, das Hervorgehen aus bewegtem Herzen, im Gegensatze gegen die Ruhe, Objectivität und Reflexion der Weisheitssprüche, bei denen das Poetische nicht eine innere Nothwendigkeit, sondern nur eine angenehme Form, und demgemäss nicht von Gesang und Musik begleitet ist.“

Die Psalmen.

§. 281.

Benennungen der Psalmen.

Die Psalmen führen im hebräischen Texte die Ueberschrift תהלים eig. laudes, dann Gedichte oder Lieder zum Lobe Gottes; die Sammlung der Ps. heisst hiernach ספר תהלים, bei den Rabbinen gewöhnlich contrahirt ס"תלים oder mit chald. Endung ס"תלין, liber hymnorum (bei Hieronymus), Buch der Lobgesänge. — Ferner ist in der Schlussformel des zweiten Buchs, zu Ende des 72. Ps. der Name תפלות Gebete auf alle Psalmen Davids übertragen. Beide Benennungen rechtfertigen sich insofern, als die Bitte und das Lob Gottes durch alle Psalmen sich hindurchzieht. Denn gegen die, welche den Namen תהלים Loblieder nur für einen Theil der Psalmen passend fanden, bemerkt sehr schön F. L. Stollberg *): „Alle Psalme enthalten das Lob Gottes, denn auch die tiefe Demuth des reuigen Sünders, welche aus zerknirschtem Herzen mit Vertrauen der Liebe zum Erbarmenden emporfleht, weinet sein Lob." Indess wenngleich alle Klage- und Bittpsalmen auf Lob und Verherrlichung Gottes abzielen, und hinwiederum alle Loblieder und Lehrpsalmen ein Element der Bitte, oder mit Hengstenberg zu reden, „oft ganz im Hintergrunde und tief verborgen ein Herr, erbarme dich" enthalten, wodurch die Uebertragung beider Benennungen auf die

*) Vgl. seine Abhandlung über die Psalmen im 3. Bande der Geschichte der Religion Jesu Christi, S. 457.

ganze Sammlung gerechtfertigt werden kann: so zeigt doch schon der Gebrauch beider Worte in den Ueberschriften einzelner Psalmen (תהלה in Ps. 145 und תפלה in Ps. 17. 86. 90. 102 u. 142), dass sie ursprünglich und eigentlich eine engere Bedeutung hatten, nach der תהלה ein Lied ist, in welchem das Lob Gottes, wie in Ps. 145, den hervorstechenden Charakter und ausschliesslichen Inhalt bildete, und תפלה das Bittlied oder das eigentliche Gebet bezeichnete *).

Ausserdem finden sich in den Psalmenüberschriften öfter die Bezeichnungen מכתם (Ps. 16. 56—60), משׂכיל (Ps. 32. 42. 44. 45. 52—55. 74. 78. 88. 89 u. 142), מזמור vor 57 Psalmen, und שׁיר, letztere entweder mit מזמור verbunden oder noch mit einem andern, die Bestimmung des Liedes näher bezeichnenden Zusatze, vgl. Ps. 30. 45. 92 u. 120 ff., nie allein stehend, auch in Ps. 46 nicht, wo על־עלמות mit ihm zu verbinden ist. Dagegen finden wir weder מזמור und das einfache שׁיר allein, noch beide zusammen in einem mit משׂכיל oder מכתם überschriebenen Psalme **), sondern wo eins von den beiden letzten Worten zur Bezeichnung des Ps. gewählt ist, fehlen die beiden andern ***), sowie auch מכתם und משׂכיל nie bei einander stehen, also die eine Bezeichnung offenbar die andere ausschliesst †). Hieraus folgt, dass die drei einander ausschliessenden Worte מכתם, משׂכיל und מזמור termini technici sind, welche sich nicht zur Bezeichnung der ganzen Sammlung eigneten, sondern nur

---

*) Vgl. Hengstenberg, die Psalmen 4, 2, S. 196 f.

**) Ps. 88 bildet nur eine scheinbare Ausnahme, da er eine doppelte Ueberschrift hat.

***) Ungenau ist die Behauptung von Hengstenberg a. a. O. S. 200, dass sich שׁיר häufig neben משׂכיל und מכתם finde; nur in Ps. 45 steht שׁיר ידידת neben משׂכיל; aber nirgends ist das blosse שׁיר mit einem dieser Worte verbunden.

†) Nur Ps. 142 ist als מַשְׂכִּיל und תפלה zugleich überschrieben.

den damit bezeichneten Psalmen als charakteristische und unterscheidende Benennung zukommen. Denn selbst das am häufigsten vorkommende מזמור ist — wie bereits L. Clauss (Beitr. z. Krit. u. Exeg. der Ps. S. 71 f.) richtig bemerkt hat — nirgends von der Sammlung als Ganzem gebraucht.

Das Wort מכתם kann demnach nicht = מכתב (Jes. 38, 9) sein in der Bedeutung scriptum i. e. carmen *); dagegen entscheidet schon, „dass in den semitischen Dialekten die Wurzeln כתם und כתב streng geschieden sind, keine Spur von Vermischung derselben vorkommt", und noch mehr, „dass das Schrift zu nichts sagend wäre". Sprachlich erweisbar ist nur die Erklärung **): „Lied tieferen, verborgenen Sinnes", von כתם verbergen, verhehlen, — eine Bezeichnung, die freilich nicht exclusiv sondern positiv zu verstehen ist.

Die Bedeutung des W. משכיל ergiebt sich aus dem Verbum השכיל weise, verständig handeln (Ps. 2, 10. Jer. 20, 11 u. ö.), weise machen (Prov. 16, 23. 21, 11), unterweisen (Ps. 32, 8. Neh. 9, 20) ***); wornach das Particip משכיל den weise Handelnden, den Weisen, und das ausser den Psalmenüberschriften nur in Ps. 47, 8 vorkommende Nomen die Unterweisung, den Lehrpsalm bedeutet. Die Richtigkeit dieser Bedeutung wird bei Ps. 32, dem ersten der diese Ueberschrift führt, durch das אַשְׂכִּילְךָ V. 8 ausser Zweifel gesetzt. Dem Einwande aber, dass nicht alle so überschriebenen Psalmen den Charakter des Lehrgedichts tragen, begegnet Hengstenberg (Ps. 2, S. 200) durch die richtige Bemerkung, „dass jeder Ausdruck heiliger Empfindung zur Unterweisung in der Gerechtigkeit diene, dass in den Psalmen, die durch eine individuelle Veranlassung hervorgerufen worden, die Sänger ihre Empfindungen für die Gemeinde dar-

---

*) Vgl. Rosenmüller, Schol. in Ps. I, p. 51, Gesenius u. Winer im Lex., de Wette u. A.

**) Von Hengstenberg zu Ps. 16, 1, wo auch die andern bedeutenderen Erklärungen widerlegt sind.

***) Alle andern dem Verbo השכיל in den lexx. beigelegten Bedeutungen sind willkührlich angenommen.

legen, dass in den weit zahlreicheren, in denen der Gerechte rede, Jedem, der nicht ganz bei der Oberfläche stehen bleibe, der paränetische Charakter sogleich entgegentrete." In gewissem Sinne sind freilich alle für den gottesdienstlichen Gebrauch bestimmten Psalmen, wie die ganze heil. Schrift 2 Timoth. 3, 16, Unterweisungen in der Gerechtigkeit, dass aber nicht alle, sondern nur einige diese Ueberschrift führen, erklärt sich daraus, dass nur bei Abfassung der also bezeichneten die Sänger von vornherein die bestimmte Absicht zu unterweisen im Auge hatten.

Viel streitiger ist die Bedeutung des W. מזמור, das nur in den Psalmenüberschriften gefunden wird. Nach der verbreitetsten Meinung soll זמר = ψάλλειν und מזמור = ψαλμός die umfassendste Bezeichnung der zum Preise Gottes gesungenen Lieder, oder Psalmen sein. Dagegen bemerkt aber schon Ewald (poett. BB. 1, S. 24 f.): diese Uebersetzung der LXX. „ist zwar etwas zu bestimmt, weil das Rühren oder Schlagen der Saiten, sei es durch ein Plektrum oder mit der Hand durch das besondere Wort נגן ausgedrückt wird, und blos נגינה Ps. 77, 7. Klagel. 3, 14 im strengsten Sinne dem griechischen ψαλμός entspricht; allein gewiss ist, dass מזמור das zu irgend einem musikalischen Instrumente zu singende, melodische Lied, griechisch μέλος bedeutet, und da Saiteninstrumente die gebräuchlichsten bei den Hebräern waren, so rechtfertigt sich darnach die Uebersetzung der LXX." Indess auch diese Bemerkung bedarf noch mehrfacher Berichtigung. Das griech. ψάλλειν h. berühren, betasten, und häufig vom Saitenspiele gebraucht, die Saite schnellen, sie ertönen lassen (χορδὴν ψάλλειν), dann die Cither spielen (κιθάραν ψ.), und ohne besondern Zusatz wie psallere ein Saiteninstrument spielen, obwohl es noch bei Herodot I, 155 von κιθαρίζειν unterschieden wird. Hiernach bedeutet ψαλμός a) das Schlagen der Saiten mit dem Plektrum, das Spielen der Cither oder sonst eines Saiteninstruments, b) das auf dem Saiteninstrumente gespielte Tonstück, und c) besonders bei den Kchv. das zum Saitenspiel gesungene Lied, den Psalm *). Das hebr. נגן aber bedeutet zunächst zwar κιθα-

*) Vgl. Passow griech. Lex. Demgemäss erklären die späteren griech. Glossatoren, Phavorinus und Schol. Ari-

ῥίζειν und נגינה das Spiel auf der Cither, dann wohl überhaupt auf jedem Saiteninstrumente, und auch das gespielte Lied, wird jedoch niemals von Lobliedern Gottes gebraucht, wodurch es sich von ψαλμός sehr unterscheidet *). — Ueber זמר hat E. Meier (hebr. Wurzelwörterb. S. 209 ff.) das Beste gesagt **). Als Grund-

---

stoph. in Av. v. 218: ψαλμὸς κυρίως ὁ τῆς κιθάρας ἦχος. Suidas: κυρίως δὲ ψάλλειν τὸ τῷ ἄκρῳ τῶν δακτύλων τῶν χορδῶν ἅπτεσθαι, und Lex. Cyrilli Msc. Barocc. ψαλμὸς λόγος μουσικὸς ὅταν εὐρύθμως κατὰ τοὺς ἁρμονικοὺς λόγους πρὸς τὸ ὄργανον κρούεται. Vgl. Schleussner thesaur. in LXX. interpr. s. v.

*) Die dem נְגִינוֹת aufgedrungene Bedeutung Saiteninstrumente hat schon Delitzsch, Habak. S. 203 mit Recht verworfen, aber auch die von diesem Gelehrten für נגינה noch angenommene erste Bedeutung Gesang lässt sich weder durch die höchst problematische Combination von נג mit can-ere bei Fürst, in der Concord., noch durch andere Gründe rechtfertigen. Dass נגן nicht singen, sondern nur spielen bedeutet, ergiebt sich aus einer genauern Betrachtung des Sprachgebrauchs. Wir finden das Wort zuerst in Davids Zeiten, 1 Sam. 16, 23: David nahm die Cither (הַכִּנּוֹר) und spielte (וְנִגֵּן) mit seiner Hand; vgl. V. 16 u. C. 18, 10. 19, 9; ferner Ps. 68, 26, wo neben den נֹגְנִים Spielleuten noch die שָׁרִים Sänger genannt sind. Zunächst bezeichnete also נגן das Spielen auf der Cither, wurde aber dann auf jedes Saitenspiel übertragen, so in Ps. 68, 26. 2 Kön. 3, 15. Ps. 33, 3 und für נגינה Ps. 77, 7. Da jedoch das Saitenspiel häufig, wenn nicht immer mit Gesang verbunden war, so wurde später נגינה auch von dem gespielten Liede gebraucht, aber nur von profanen Liedern, z. B. der Trinker Ps. 69, 13, und Spottliedern Hiob 30, 9. Klagel. 3, 14, wofür Klagel. 3, 63 die Form מנגינה steht, und Ezech. 33, 32.

**) Eine andere Erklärung hat Hupfeld versucht in der Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenl. Bd. 3, S. 394 ff.

bedeutung nimmt er an zusammenziehen, zusammenbringen, zusammenreihen, daher 1. in Ordnung bringen, bestellen, den Weinberg, Levit. 25, 3 f. u. im Niph. bestellt werden, Jes. 5, 6, wie putare vineam, den Weinberg putzen, in Ordnung bringen *). Sodann wird זמר zusammenziehen auf das Singen übertragen, „insofern dieses in einem fortgesetzten An- und Aushalten der Laute besteht, die nicht wie beim Sprechen durch Articulation unterbrochen und eingeschnitten werden, sondern zusammenhängend und in einander überfliessend sich ausdehnen oder tönen. Davon kommt זִמְרָה Gesang, Ps. 81, 3. 98, 5. Jes. 51, 3, זְמִרוֹת Gesänge Hiob 35, 10. 2 Sam. 23, 1. Jes. 24, 16, und Klang Amos 5, 23 זִמְרַת נְבָלֶיךָ der Klang deiner Harfen. Hiemit stimmt der chaldäische Sprachgebrauch von זַמָּר der Sänger Esr. 7, 24 und זְמָרָא Klang, Dan. 3, 5. 7. 10. 15 כֹּל זְנֵי זְמָרָא alle Arten Klang,

---

*) Hievon kommt זְמוֹרָה der Spross des Weinstocks, die Weinrebe, Num. 13, 23. Jes. 17, 10. Nah. 2, 3. Ezech. 15, 2 (üb. Ez. 8, 17 vgl. Hävernick z. d. St.), מַזְמֵרָה das Instrument, das beim Bestellen des Weinbergs vorzugsweise gebraucht wurde, das Winzermesser, Jes. 2, 4. 18, 5 u. ö., wahrscheinlich von seiner zusammengezogenen und gebogenen Gestalt, und מְזַמֶּרֶת eine Art Schalen oder Becken, wahrscheinlich eigentlich etwas Zusammengezogenes. Auf keinen Fall bezeichnet מְזַמְּרוֹת die Lichtputzen, wie Viele nach Kimchi annehmen; denn diese heissen מֶלְקָחִים, 1 Kön. 7, 49. 2 Chr. 4, 21; auch nicht — wie Hengstenberg (Ps. 4, 2, S. 202) sagt — die Töpfe zur Wegschaffung der Asche, סִירוֹת לְדַשְּׁן Exod. 27, 3; denn diese (סירות) werden stets auch in Jer. 52, 18 vor den יָעִים Schaufeln zum Fortnehmen der Asche genannt. Vgl. Exod. 38, 3. 1 Kg. 7, 45. 2 Chr. 4, 11. 16. 2 Kg. 25, 14, ebenso 1 Kg. 7, 40, wo כִּירֹת nur Schreibfehler für סירת ist.

u. in der Gemara זְמָרָא דְמָנָא Klang der Instrumente, Instrumentalmusik, u. זְמָרָא דְפוּמָא Klang des Mundes von der Vocalmusik. Spielen bedeutet das Wort weder im Hebräischen noch im Chaldäischen. Die gegebene Ableitung wird bestätigt durch das arab. زَبَرَ zabara, das auch zusammenziehen und tönen bedeutet *). Doch im herrschend gewordenen Sprachgebrauche erhielt זמר eine speziellere Bedeutung, indem Singen und Gesang im Allgemeinen durch שִׁיר ausgedrückt wurde. Das W. זמר wird nur vom Singen zum Preise Gottes oder Lobsingen gebraucht, so das Nomen זִמְרָה schon von Moses Exod. 15, 2, und das Verb. in der Steigerungsform Piel in dem zum Preise Jehova's gesungenen Siegesliede der Debora, Richt. 5, 3. Aus diesem Liede hat wahrscheinlich David sich das Verb. angeeignet zum Ausdrucke für seine zum Preise des Herrn gesungenen Lieder; und da diese gewöhnlich unter Begleitung der Cither oder Harfe gesungen wurden, so scheint durch ihn זִמֵּר auf das mit Cither- oder Harfenspiel begleitete Singen zum Lobe Gottes beschränkt worden zu sein. David, der Meister in diesem Gesange hat dann auch das Nomen מִזְמוֹר als terminus techn. für diese musikalischen Lieder ausgeprägt. Daher finden sich beide Worte auch nur im Sprachgebrauche der heiligen Poesie. — Gegen diese Erklärung bildet der Umstand keinen begründeten Einwand, dass zu זמר öfter das Instrument, כִּנּוֹר oder נֵבֶל hinzugefügt ist und zwar mit בְּ in solcher Verbindung, dass diese Präposition nicht als ב concomitantiae, sondern nur instrumental gefasst werden kann **), vgl. Ps. 33, 2. 71, 22. 98, 5. 149, 3; denn nachdem im Sprachgebrauche die Bedeutung lobsingen für das Wort

---

*) Vgl. E. Meier a. a. O. S. 214 f. Auch dieses arab. Wort wird vom Bestellen des Weinbergs gebraucht in einer Stelle der von Erpenius herausgg. Proverbia Arab., welche G. J. Lette, novae et tertiae curae ad Deborae cant. Lugd. 1759. pag. 43 mittheilt.

**) Wie Hengstenberg (Ps. 4, 2, S. 200) richtig gegen Meier bemerkt hat.

erst fixirt war, konnte leicht der Begriff des Singens hinter dem Loben zurücktreten, und das Wort synonym mit הוֹרָה und הִלֵּל gebraucht werden (vgl. Ps. 33, 2. 71, 22 u. 149, 3), woraus für זמר eben so wenig als für הודה u. הלל die Bedeutung spielen folgt. Aus diesem abgeleiteten Sprachgebrauche ist es offenbar auch zu erklären, dass in manchen Ueberschriften neben מזמור noch שִׁיר, bald vor, bald nach demselben, steht. Wenn nämlich der Begriff des Singens zurücktrat, so konnte leicht den Psalmen, welchen der Charakter des zu singenden Liedes vorzugsweise eignete, noch das שִׁיר hinzugefügt werden, um das Singen mehr zu accentuiren *). Dem analog ist die Ueberschrift מִזְמוֹר לְתוֹדָה (Ps. 100) ein Lobgesang zum Preise (des Herrn), wo der in מזמור schon liegende Begriff des Lobes Gottes durch לְתוֹדָה noch gesteigert erscheint.

---

*) Sollte aber damit die Thatsache selbst nicht ausreichend erklärt sein, so kann dieselbe doch auf keinen Fall eine begründete Instanz gegen die Richtigkeit unserer Erklärung des Wortes abgeben, weil jede andere Erklärung, auch die Hengstenbergische, dass מזמור das „zierliche, kunstvolle Lied" sei, von derselben Schwierigkeit getroffen wird. Denn auch zu ihr will das hinzugefügte „absolut stehende שִׁיר" nicht passen. Zwar soll שִׁיר „immer den fröhlichen Lobgesang bezeichnen, der allein im vollsten Sinne den Namen des Gesangs verdiene, da nur bei ihm die Brust sich erweitere und die Stimme sich zur vollen Höhe erhebe" (Hengstb. 4, 2, S. 198), allein dem widersprechen die Ps. 83 und 88, welche den Charakter fröhlichen Lobgesangs in keiner Weise haben. Auch die genannte Erklärung von מזמור ist durchaus nicht zu rechtfertigen. Denn selbst zugegeben, dass זמר ursprünglich putzen, zieren, schmücken bedeute, wofür kein stringenter Beweis geliefert worden, so kann doch die Behauptung, dass „dem Herrn zieren" so viel sei als „ihm zierlich singen und spielen," nur für ein willkührliches quid pro quo erachtet werden.

שִׁיר bezeichnet überhaupt das zu singende oder gesungene Lied. Wegen dieser allgemeinen Bedeutung kommt dieses Wort in keiner Psalmenüberschrift allein gebraucht vor, weil eben die Bezeichnung Lied für die Psalmen zu unbestimmt, zu nichtssagend war. Ausser der einfachen Verbindung mit מִזְמוֹר kommt שִׁיר noch mit folgenden näheren Bestimmungen vor: a) שִׁיר־חֲנֻכַּת הַבַּיִת Lied der Einweihung des Hauses, d. i. Gottes, Ps. 30, vgl. Hengstenberg z. d. St.; b) שִׁיר יְדִידֹת Lied der Geliebten, der Bräute, Ps. 45; c) עַל־עֲלָמוֹת שִׁיר Lied oder Gesang nach Jungfrauen Weise, Ps. 46 *); d) שִׁיר לְיוֹם הַשַּׁבָּת Lied für den Sabbathtag Ps. 92 **); und e) שִׁיר הַמַּעֲלוֹת Ps. 120. 122—134 oder שִׁיר לַמַּעֲלוֹת Ps. 121, Lied für Wallfahrten. Darunter verstehen nach dem Vorgange des alten syrischen Uebersetzers zahlreiche Ausleger bis auf Ewald herab ***) Lieder, welche auf dem Rückzuge der Israeliten aus Babel in ihre Heimath gesungen worden oder doch zum Singen auf demselben bestimmt gewesen seien. Von diesem Rückzuge wird Esr. 2, 1 עָלָה und 7, 9 מַעֲלָה gebraucht, in beiden Stellen freilich mit einem den Sinn näher bestimmenden Zusatze; indess dieser könnte in einer Ueberschrift, bei welcher Kürze des Ausdrucks ein wesentliches Requisit ist, weggelassen sein. Auch der plur. המעלות liesse sich daraus erklären, dass die Exulanten nicht auf einmal, sondern in wiederholten Zügen zurückkehrten. Entscheidend spricht

---

*) Diese Bedeutung ist durch 1 Chron. 15, 20 ganz gesichert und allgemein angenommen. Schon Gussetius erklärte עלמות vox clara et acuta, quasi virginum. Vgl. noch Gesenius thes. s. v.

**) Wie hier die Bestimmung, so ist in Ps. 18 die Veranlassung zur Abfassung „dieses Liedes" angegeben, also שִׁירָה auch nicht absolut gebraucht.

***) In Betreff der verschiedenen Meinungen über diese mannigfach gedeutete Ueberschrift vgl. Th. A. Clarisse, Psalmi quindecim Hammaacloth, pag. 1 sqq. u. Gesenius, thes. pag. 1031 sq.

aber gegen diese Erklärung schon der Umstand, dass Ps. 122. 124. 131 u. 133 dem David, und Ps. 127 dem Salomo als Verfasser zugeschrieben werden. Mögen diese Angaben der Ueberschrift echt oder unecht sein, was hiebei gleichgültig ist, so müssen wir doch jedenfalls annehmen, dass der Urheber der Ueberschrift ihre Bedeutung gekannt und sie anders gefasst hat, weil er sonst für die Rückkehr der Exulanten aus Babel bestimmte Lieder gewiss nicht dem David und Salomo als Verfasser beigelegt haben würde. Dazu kommt der Inhalt dieser Psalmen. Kein einziger von ihnen weist mit Sicherheit auf Verhältnisse der aus Babel heraufziehenden Exulanten hin; mehrere setzen hingegen ganz andere Verhältnisse voraus, wie Ps. 122, in dem Jerusalem als prächtig gebaut vorausgesetzt wird, und Ps. 120. 126 u. a., welchen die drückenden Verhältnisse der bereits angesiedelten neuen Colonie zu Grunde liegen. Demnach kann המעלות nur von den seit Errichtung des Heiligthums auf Zion stattfindenden Festreisen zum Heiligthum verstanden, und שיר למעלות „Lied für Wallfahrten, Festreisen", d. h. zum Singen auf diesen Reisen bestimmt, für die ursprüngliche Bezeichnung dieser Lieder gehalten werden, aus der dann שיר המעלות als abgeleitete Form sich gebildet hat *). Für die Festreisen nach Jerusalem oder zum Heiligthum ist עלה der stehende Ausdruck vgl. Ps. 122, 4. Exod. 34, 24. 1 Kön. 12, 27. 28, wie *ἀναβαίνειν* im N. Test., vgl. Marc. 10, 33. Luc. 2, 40. Joh. 7, 10. 11, 55. Gal. 2, 1. Bei dieser Auffassung findet auch der Plural sowie der Artikel seine natürlichste Erklärung, indem die Reisen nach Jerusalem nach der richtigen Bemerkung von Hengstenberg „nur die stehenden, jährlich sich wiederholenden, im Gesetze vorgeschriebenen sein können. Zu dieser Deutung der Ueberschrift passt endlich der Inhalt sämmtlicher Psalmen. In einigen derselben ist diese Bestimmung gar nicht zu verkennen, z. B. Ps. 121, 1 „wir wollen zum Hause des Herrn ziehen", u. V. 4 „wohin die Stämme hinaufziehen — zu preisen den Namen des Herrn"; ferner Ps. 121, der „nach V. 1 bestimmt

---

*) Diese Erklärung geben M. Geier, Venema, Herder (Geist d. hebr. Poes. II, S. 367), Maurer, Hengstenberg zu Ps. 120 u. A. Vgl. Clarisse l. c. p. 18 sq.

war, im Angesicht der Berge Jerusalems gesungen zu werden, und sich als ein Abendlied der heiligen Pilgerzüge, anzustimmen in der letzten Nachtwache, kundgiebt" (Hengstenb.), endlich Ps. 133 und 134. Bei andern tritt zwar diese spezielle Bestimmung nicht klar hervor, aber keiner enthält irgend etwas dieser Bestimmung Widerstreitendes. Denn auf den Einwand *), dass man auf den fröhlichen Festreisen nach Jerusalem schwerlich Lieder gesungen haben werde von so klagendem und traurigem Inhalte, wie ihn mehrere derselben haben, hat Hengstenberg richtig erwidert: „als ob nicht die Stimmung bei diesen Festreisen ganz von dem gerade vorliegenden Zustande des Volks abhängig gewesen wäre."

Von den übrigen Erklärungen dieser Ueberschrift hält keine die Prüfung aus. Sehr alt und weit verbreitet ist die Deutung von den 15 Stufen im Tempel zwischen dem Vorhofe der Weiber und der Männer, auf welchen diese Psalmen von den Leviten gesungen worden seien **). Allein obgleich מַעֲלוֹת Stufen bedeutet, so fehlt doch für diese Deutung nicht nur jede Analogie, indem von den mannigfaltigen Ueberschriften keine so äusserliche und zufällige Notizen enthält, wie die Angabe des Orts für das Absingen derselben wäre, sondern es spricht auch gegen sie der Inhalt wenigstens einiger dieser Psalmen, als Ps. 121 und 122, die unmöglich zum Zwecke des Absingens im Tempel verfasst sein können. — Andere meinen, dass שִׁיר הַמַּעֲלוֹת entweder die eigenthümliche metrische Form dieser Lieder ***) oder die gradatim fortschrei-

---

*) S. Rosenmüller, Schol. pag. 1740 und Clarisse l. c. pag. 20 sq.

**) Diese Deutung geben schon die LXX: *ᾠδαὶ τῶν ἀναβαθμῶν*, Vulg. Psalmi graduum, viele Rabbinen und spätere Ausl. Sie liegt auch der Luther'schen Uebersetzung: „Lied im höhern Chor" zu Grunde, nur dass Luther unter מעלות nicht die Stufen selbst, sondern einen erhöhten Ort, zu dem man auf Stufen hinaufstieg, verstand. Siehe Hengstenberg 4, 2, S. 3.

***) So Michaelis ad Lowthii praelect. de s. poes. pag. 512, Bellermann, Metrik. S. 194 f., Clauss a. a. O. S. 91.

tende Form der Gedanken in denselben bezeichne *). Allein jener Meinung steht entgegen, dass a) in den hebräischen Gedichten überhaupt sich kein bestimmtes Metrum, und in den so überschriebenen Liedern kein ihnen eigenthümliches, von den übrigen Psalmen abweichendes Versmaass entdecken lässt, b) die dem W. מעלות beigelegte Bedeutung: „metrischer Fuss“ aller sprachlichen Begründung ermangelt. Beide Gründe sprechen auch gegen die andere Annahme. Der von Gesenius nachgewiesene Stufenrhythmus, „dass zuweilen das letzte Glied des Verses, öfter ein Theil desselben, ein Gedanke oder ein Ausdruck, in den folgenden Vers übergetragen, hier etwas anders gewandt, weiter fortgeführt und Anderes daran angeknüpft werde,“ findet sich in höchstens fünf von diesen Liedern, (Ps. 121. 122. 124. 127 u. 133) und selbst in keinem Einzigen von diesen als durchgängige charakteristische Eigenthümlichkeit; in andern (Ps. 123. 126. 129. 130 u. 131) findet zwar Cumulation und Wiederholung einzelner Worte zur Verstärkung des Gedankens, aber kein stufenförmig fortschreitender Gedankenrhythmus statt, in den übrigen endlich ist auch davon keine Spur zu entdecken. Ausserdem zeigt sich — wie Gesenius selbst nachgewiesen hat — diese formelle Eigenthümlichkeit auch anderwärts, namentlich im Liede der Debora **) und dem Liede Jesaj. 26 ***), ohne dass diese Lieder den gleichen Namen führen. Endlich ist es ganz unerweislich, dass מעלות den stufenförmigen Gedankenfortschritt bedeute, und wäre auch dies möglich, so würde doch diese Deutung schon dadurch zurückgewiesen, dass mit שִׁיר המעלות in Ps. 121 שִׁיר למעלות abwechselt, das nach Analogie von שִׁיר לְיוֹם הַשַּׁבָּת ein für den Sabbath d. h. zum Singen am Sabbathtage bestimmtes Lied (Ps. 192), nur ein für מעלות d. h. zum Singen an oder auf den מעלות bestimmtes Lied bezeichnen kann.

Endlich Ps. 7 wird שִׁגָּיוֹן genannt, Taumelgedicht d. i.

---

*) So Gesenius in d. A. L. Z. vom J. 1812. No. 205 und im thes. s. v., de Wette, Psalmen S. 31, Winer im lex. s. v. מעלה.

**) Vgl. Hollmann, Comment. in Cantic. Deborae, pag. 8 und 9.

***) Vgl. Gesenius, Comment. z. Jesaja C. 26.

sein in grösster Bewegung, mit schnellem Wechsel der Affekte gedichtetes Lied, ein Dithyrambus. Diese von Clauss (l. c. pag. 116 sq.), Ewald (poet. BB. I, S. 28) und Delitzsch (Haback. S. 126 f.) gegebene Erklärung des vielgedeuteten, schwierigen Wortes passt sowohl zu unserm Psalm, als zu Hab. 3, 1, wo das Wort allein noch im Plural vorkommt, und hat den hebr. Sprachgebrauch von שָׁגָה hin und herwanken, vom Taumel der Trunkenheit (Jes. 28, 7. Prov. 20, 1) und vom Rausche der Liebe (Prov. 5, 19. 20), für sich; wogegen die Erklärung aus dem Arabischen durch Klagelied ganz unpassend, die aus dem Syrischen durch Gesang, hymnus, viel zu vage und unbestimmt ist, um wahrscheinlich zu sein, und die verbreitetste, zuletzt von Hengstenberg vertheidigte Deutung durch Verirrung nicht nur gegen die Analogie der übrigen Psalmenbenennungen streitet, sondern auch willkührlich Verirrung in „Lied von der Verirrung" umsetzen muss.

§. 282.

Charakter, Inhalt und Eintheilung der Psalmen.

Als Erzeugnisse der heiligen, für den gottesdienstlichen Gebrauch, zur Erbauung der Gemeinde dichtenden Lyrik sind die Psalmen Zeugnisse von dem in die göttliche Offenbarung sich vertiefenden und ihren Inhalt mit dem Leben des Einzelnen wie der ganzen Gemeinde vermittelnden israelitischen Geiste, welcher seine frommen Empfindungen und Gefühle, seine innern Lebenserfahrungen in ihnen ausspricht. Diesem Charakter gemäss sind sie der reinste Ausdruck, der klarste Spiegel des religiösen Lebens der Hebräer in seinen geweihtesten Momenten und heiligsten Stimmungen. Das religiöse Leben der Theokraten aber wurzelte nicht blos in den Offenbarungen und Zeugnissen Gottes durch Wort und That, sondern war auch von dem geoffenbarten Gesetze so umschlungen und durchdrungen, dass alle seine Aeusserungen durch dasselbe mehr oder weniger bedingt und eigenthümlich gestaltet wurden. — Aus allen Völkern der Erde war Israel berufen zum Eigenthum Jehova's, zu einem Königreiche von Priestern, zu einem heiligen Volke, wenn es den Bund mit seinem Gott bewahrte und seinen Geboten folgte, Exod. 19, 5. 6. Die Berufung Israels zu dieser heiligen und herrlichen Bestimmung war von Seiten Gottes

eine That der freien Liebe und Gnade, von Seiten des Volks aber hing die Verwirklichung dieses Gnadenrathschlusses ab von seiner Treue gegen den Herrn, der ihm seinen Willen gebietend und verheissend im Gesetze geoffenbart hatte, damit es durch Erfüllung desselben sich innerlich und äusserlich ihm heiligte. Wollte nun Israel diese in dem Gesetze ihm gestellte Lebensaufgabe realisiren, so musste ihm zuvörderst durch die Gebote und Verbote des Gesetzes der Widerspruch zwischen der göttlichen Heiligkeit und der eigenen Sündhaftigkeit klar und offenbar werden. Die Hauptforderung des Gesetzes, auf welche alle einzelnen Gebote, Satzungen und Befehle desselben zurückgeführt werden: „Ihr sollt heilig sein, wie der Herr euer Gott heilig ist,“ stellte allen Gliedern des Bundesvolkes nicht blos das Ziel ihrer Berufung und die Idee eines Eigenthumsvolkes immerdar vor Augen, sondern musste ihnen auch den weiten Abstand von diesem Ziele und den grossen Widerspruch aufdecken, in welchem sich das wirkliche Leben mit seiner Idee befand. — Aber mit der Erkenntniss des Zieles der Berufung, mit der Einsicht in den Widerspruch zwischen der Wirklichkeit des Lebens und seiner Idee ist weder der Weg gezeigt, auf welchem, noch das Mittel gegeben, durch welches der Mensch das ihm vorgesteckte Ziel erreichen, den Widerspruch aufheben und die aus der Sünde entsprungene Entfremdung von Gott, dem höchsten Gute in wahre selige Lebensgemeinschaft mit demselben umwandeln kann. Hätte also Gott nur das Gesetz gegeben, so hätte er durch die Strenge und den Ernst seiner Gebote die Theokraten nur zur Verzweiflung und zum Tod, nicht aber zum Heil und Leben geführt. Doch der Bund, welchen Gott der Herr mit den Patriarchen schloss und mit ihrem Saamen Israel aufrichtete, bestand nicht blos in Geboten mit Verheissungen und Drohungen, sondern zunächst in der Annahme Israels zu seinem Eigenthumsvolke, dem er seinen Namen offenbarte: „Jehova, ein barmherziger und gnädiger Gott, langmüthig und reich an Gnade und Treue, der Gnade bewahret Tausenden, Missethat vergiebt und Schuld und Sünde, der aber nicht ganz ungestraft lässt“ u. s. w. (Exod. 34, 6. 7). Dem Gesetze ging die Verheissung, den Geboten und Verboten die thatsächliche Erweisung seiner Bundestreue und Gnade voran und zur Seite. Dem Gesetze mit seiner Forderung: heilig zu sein, wie Gott heilig ist (Lev. 11, 44 f. 19, 2 u. ö.), und den Herrn seinen Gott zu lieben von ganzem Herzen und den Nächsten wie

sich selbst (Deut. 6, 5), welche der Sünder aus eigener Kraft und Vermögen zu erfüllen nicht im Stande ist, war die Opferanstalt beigegeben, in welcher Israel Sühnung seiner Sünden erhalten, durch seinen Vertreter, den Hohenpriester zum Gnadenthrone Gottes hinzutreten, und Vergebung, Gnade, Frieden und Heil empfangen konnte. — So hatte das Bundesvolk nicht nur in dem Gesetze die deutlichste Offenbarung des heiligen Willens Gottes, das sicherste Mittel zur Erkenntniss seiner Bestimmung, und konnte alle Zeit sein Verhältniss zu seinem Gott und Herrn darnach messen und richten, sondern es hatte auch in den durch die Thora angeordneten Cultusformen gewisse Unterpfänder, zuverlässige Mittel und Wege, um zur geistigen Gemeinschaft mit seinem Gott zu gelangen, und bei dem Passahmahle und den heiligen Opfermahlzeiten sich vor dem Herrn zu freuen.

Hiemit waren Israel alle Bedingungen zur Verwirklichung seiner herrlichen Bestimmung gegeben. Im Gesetze Mosis war ihm vorgelegt das Leben und das Gute und der Tod und das Uebel (Deut. 30, 15. 19), der Segen und der Fluch, damit es das Leben wählte und durch Befolgung des Willens seines Gottes sich der Verheissung theilhaftig machte, dass Jehova sein Gott sein und es zum höchsten über alle Völker, zum Ruhme und zum Namen und zur Herrlichkeit machen wolle (Deut. 26, 18. 19). Aber diese Wahl konnte bei der sündigen Beschaffenheit der menschlichen Natur nicht ohne grossen und gewaltigen Kampf des Fleisches wider den Geist geschehen. An dem Gebote nahm die Sünde Ursach und erregte allerlei Lust und Widerstreben gegen den heiligen Willen Gottes. Und wenn der Herr es auch zu keiner Zeit an eindringlichen thatsächlichen Bezeugungen seiner Gerechtigkeit und Heiligkeit, wie seiner Liebe, Gnade, Wahrheit und Bundestreue fehlen liess, und auch nach Moses durch Propheten nicht nur fort und fort seinen Rathschluss und Willen kund that, sondern zugleich durch Strafgerichte die Abtrünnigen und Frevler strafte, und durch Heilserweisungen die Bussfertigen und Frommen begnadigte: so gerieth doch das Volk als Ganzes in immer schrofferen Widerspruch mit seiner Idee, und versank endlich so tief in Abgötterei und Sünde, dass der gerechte Gott es verwerfen und von dem verheissenen Heile ausschliessen musste, bis auf einen Ueberrest, der durch Gericht und Tod hindurch gerettet und geläutert wurde zu einem heiligen Saamen, zu dem auserwählten Geschlechte, in wel-

chem alle Völker der Erde gesegnet worden. In diesen Kampf des natürlichen Willens mit dem im Gesetze geoffenbarten Willen Gottes, in welchem der grössere Theil des alten Bundesvolks unterlag, wurde nicht nur die Nation als solche, sondern auch jedes einzelne Glied derselben verwickelt, so dass die Geschichte des Volks sich in der geistlichen Geschichte jeder einzelnen Seele abspiegelt. Während nun die historischen und prophetischen Schriften des A. T. diesen Kampf des Volks und sein Verhalten zu den Segnungen des A. Bundes im Grossen und Ganzen zeigen, tritt uns in den Psalmen der geistige Kampf der Frommen gegen die Reizung und Versuchung der bösen Lust von Innen und Aussen in seiner ganzen Stärke entgegen. Wir sehen hier die gläubigen Seelen in der Anfechtung begriffen und mit aller Kraft darnach ringen, sich im Glauben die verheissenen und im Streite dieses Lebens heiss ersehnten Heilsgüter anzueignen, oder doch in ahnungsvollem Hoffen die Seligkeit der Gemeinschaft mit dem Herrn vorauszuempfinden *). — Aus den Psalmen erkennen wir das Wesen und die Kraft, die Wirkung und den Sieg des im Gesetze sich offenbarenden, die Geschichte des Volks leitenden und beseelenden göttlichen Prinzips der Religion des A. Bundes, das die natürliche Beschaffenheit des Volks verklärend durchdringt, im geistlichen Leben der Frommen eine Gestalt gewinnt und es dem Ziele seiner göttlichen Berufung entgegenführt, so dass der Psalter in der reichen Mannigfaltigkeit seiner Lieder die herrlichen Blüthen und Früchte darlegt, welche das Glaubensleben des A. Bundes getragen hat.

Aus dieser allgemeinen Charakteristik der Psalmen ergiebt sich schon, dass wir in ihnen keine objektive Fortbildung der alttestamentlichen Offenbarung, keine neuen Aufschlüsse über Gottes Wesen und Natur, sein Verhältniss zur Welt und zu den Menschen, keine weitere Entfaltung des theokratischen Heilsplanes erwarten dürfen. Die Glaubens- und Sittenlehre derselben ruht auf der im Pentateuche niedergelegten Offenbarung und ihrer geschichtlichen Fortbildung durch die Propheten und die theokratischen Führungen des Volks. Nichts desto weniger enthalten sie eine Fülle von Belehrung über Gottes Dasein und Eigenschaften, über die göttliche

*) Vgl. Oehler, Prolegomena z. Theologie des A. T. S. 89.

Vorsehung und Weltregierung, über den Menschen in seiner Beziehung zu Gott und dem Nächsten, und über die theokratischen Heilsanstalten, welche der über die geschichtlich gegebene, durch Wort und Thaten Gottes bezeugte Offenbarung nachsinnende, ihren Inhalt sich aneignende und auf die verschiedenen Zustände und Verhältnisse des Lebens, auf die mannigfachen Stimmungen, Gefühle und Empfindungen der Seele anwendende Geist in diesen geistlichen lieblichen Liedern lobend, preisend, bekennend, dankend, glaubend und hoffend aussprach. — Die Psalmen sind voll vom Lobe Gottes des Ewigen, Unwandelbaren, Allmächtigen, Allwissenden, Allweisen, Heiligen, Gerechten, Allgütigen, Gnädigen und Barmherzigen, des väterlichen Versorgers aller Creaturen, der durch sein Wort und seinen Geist Himmel und Erde mit allem ihren Heere geschaffen hat, erhält und belebt, der als Herr und König den Erdboden richtet in Recht und Gerechtigkeit, der uns nicht vergilt nach unsern Sünden, sondern wie ein Vater über seine Kinder, sich erbarmt über alle, die ihn fürchten, die Gottlosen und Frevler aber straft und von der Erde vertilgt. Alle diese herrlichen Eigenschaften Gottes aber preisen die heiligen Sänger nur insofern, als Gott sich beständig in ihnen offenbart und bethätigt, und der Mensch in seinem innern und äussern Leben sie erfährt und wahrnimmt, indem sie nur das aussprechen, was der Fromme von dem Walten seines Gottes auf Erden in seiner Brust empfindet. Daher reden sie auch von dem persönlichen, lebendigen Gott nicht in allgemeinen Begriffen und Vorstellungen, sondern der Sprache des religiösen Gefühls gemäss in vielen und starken Anthropopathismen, fordern Gott auf zu erwachen, aufzustehen, zu sehen, zu hören, herabzublicken, obwohl sie recht gut wissen, dass der Hüter Israels nicht schläft noch schlummert, dass der das Auge gebildet, wohl sehen, der das Ohr gemacht hat, wohl hören kann, dass selbst die Heimlichkeiten des Herzens ihm nicht verborgen sind. Denn die religiöse Empfindung vermag sich Gott nicht anders als in der vom eigenen Geiste abstrahirten, jedoch über die beschränkte Endlichkeit desselben unendlich erhabenen, concretesten geistigen Persönlichkeit zu denken. — Nicht minder reich sind die Psalmen an Belehrung über die Natur und Beschaffenheit des Menschen und die Stellung seines Herzens zu Gott. Die heiligen Sänger kennen nicht nur die Hinfälligkeit und Nichtigkeit des Menschen (Ps. 62, 10. 103, 14—16), sie kennen auch die Sünde und

Verkehrtheit des Herzens in ihrer ganzen furchtbaren Grösse (Ps. 14), wissen, dass die Menschen in Sünde empfangen und in Missethat geboren (Ps. 51, 7. 8) von Mutterleibe an abweichen und Lüge reden (Ps. 58, 4), allesammt abgefallen und untüchtig sind, nichts Gutes thun, selbst nicht merken, wie oft sie fehlen (Ps. 19, 13); sie fühlen die Leiden als Strafe der Sünde, empfinden die Schrecken des Todes und der Hölle, werden von Angst und Schrecken ergriffen, weil ihr Gewissen ihnen bezeugt, dass sie vor dem Gerichte des heiligen und gerechten Gottes, gegen den sie gesündigt, nicht bestehen können (Ps. 130, 3. 143, 2), und finden keine Ruhe, bis sie ihre Sünde dem Herrn bekannt, von seiner grossen Barmherzigkeit Vergebung ihrer Schuld und die Zusicherung seiner Gnade empfangen haben (Ps. 32. 38 u. a.). Sie flehen daher nicht nur um Befreiung von den Sündenstrafen, sondern bitten den Herrn um Reinigung von der Sünde und Missethat, um Erneuerung des Herzens, um Mittheilung seines heiligen Geistes, damit das geängstete und zerschlagene Gemüth wieder fröhlich werde, das entschwundene Gefühl der seligen Nähe und Gemeinschaft ihres Gottes wiederkehre, wofür sie dann die Gnade, Barmherzigkeit und Treue des Herrn zu preisen, und durch Opfer der Gerechtigkeit sich dankbar zu erweisen geloben (Ps. 51. 66, 13 ff. u. a.). Die Psalmensänger haben nicht blos den Fluch der Sünde gefühlt, sondern auch den Segen der Rechtfertigung, den Frieden der Versöhnung mit Gott geschmeckt, und können aus tiefer Lebenserfahrung wie von der Angst der Hölle, so von der seligen Freude des Lebens bei Gott Zeugniss ablegen, obwohl sie in beiden Beziehungen nicht über die Offenbarung des Pentateuchs hinausgehen, und weder über den Ursprung der Sünde und ihren unsichtbaren Urheber, den Satan, reflektiren, noch deutliche und gewisse Kunde von dem ewigen Leben nach dem zeitlichen Tode haben.

Der Fortschritt der religiösen Erkenntniss, welche hierin die Psalmen im Verhältniss zur Lehre des Pentateuchs darbieten, liegt ganz auf dem subjektiven Gebiete, zeigt sich in dem tieferen Eindringen in das Wort des Herrn, in der allseitigen geistigeren Erfassung und Aneignung des Gesetzes mit seinen Geboten und Verheissungen, seinen Verboten und Drohungen, wodurch der Glaube selbst an Einsicht und Kraft, an Innigkeit und Tiefe gewonnen hat, zu einem lebendigeren und umfassenderen Verständnisse der gegebenen objektiven Offenbarung gekommen ist.

Besonders deutlich tritt dies in den Messianischen Psalmen heraus. Vergleichen wir diese mit den Weissagungen des Pentateuchs von dem Heil, das durch den Saamen Abrahams über alle Geschlechter der Erde kommen soll, so finden wir ausser der in vielen Psalmen ausgesprochenen Hoffnung und Zuversicht, dass dereinst alle Völker sich zum Herrn bekehren, seinen Namen fürchten, sein Heil sehen, seinen Namen bekennen, loben, preisen, zu dem Volke des Gottes Abrahams versammelt werden, und seiner Herrschaft sich unterwerfen und ihn anbeten werden (Ps. 47. 67. 68. 76. 96. 97. 98. 102 u. a.) noch einerseits die bestimmte Erwartung ausgesprochen von einem herrlichen Könige, der von Jehova auf Zion eingesetzt und mit seiner Kraft ausgerüstet alle Völker der Erde sich unterwerfen, ein ewiges Reich des Friedens und der Gerechtigkeit gründen, und zur Rechten Gottes erhöht alle seine Feinde zum Schemel seiner Füsse legen, sein Volk aber mit Herrlichkeit begaben werde (Ps. 2. 72. 110 u. 45). Andrerseits finden wir Schilderungen der tiefsten Leiden des Gerechten und der an seine Errettung aus der Todesnoth geknüpften segensreichen Folgen für die Ausbreitung der Ehre des Herrn unter allen Völkern (Ps. 16. 22. 40. 69 u. a.), welche über das Gebiet des A. Bundes hinausragen und nur im Leben des Erlösers ganz verwirklicht worden sind. So weit nun auch diese Psalmen über den Inhalt des Pentateuchs hinausgehen, so geben sie doch keine wesentlich neue prophetische Offenbarung, sondern enthalten nur subjektive, durch das Geistesleben ausgezeichneter Theokraten vermittelte Zeugnisse des weissagenden Geistes, indem die heiligen Sänger, besonders David, entweder aus Antrieb des sie beseelenden göttlichen Geistes, den Inhalt der Bundesverheissung und namentlich die David durch den Propheten Nathan eröffnete Verheissung, dass der Herr seinem Saamen das Königthum ewig bestätigen wolle (2 Sam. 7, 12—16), zum Gegenstande der gläubigen Betrachtung machen, nach ihrem tiefen allseitigen Inhalte erwägen und in ihren bestimmteren Momenten darlegen; oder in individueller religiöser Lebenserfahrung vom Geiste Gottes ergriffen, ihre Lage, ihre Gefühle und Hoffnungen so aussprechen, dass ihre Rede ihnen mehr oder minder unbewusst das Bild der zukünftigen Persönlichkeit des Heilandes zeichnet *). Mit Recht

*) gl. Sack christl. Apologetik S. 278 bes. S. 280 der 2. Aufl.

hat man die erste Klasse dieser Psalmen als direkt messianisch oder prophetisch, die andere als indirekt messianisch oder typisch bezeichnet. Indess die prophetisch genannten unterscheiden sich doch von den Weissagungen der eigentlichen Propheten in formeller Hinsicht dadurch, dass die Psalmensänger ihre Weissagungen nicht als „Wort“ oder „Ausspruch des Herrn“ geben, sondern nur die Gedanken ihres vom göttlichen Geiste gehobenen und getragenen Geistes in lyrischer Form aussprechen *); in sachlicher Hinsicht dadurch, dass alle diese Psalmen auf der prophetischen Offenbarung 2 Sam. 7 ruhen, nur den Inhalt dieses schon gegebenen Wortes des Herrn im Lichte der frühern Weissagungen und der historischen Fortbildung und Gestaltung der Theokratie betrachtet, entwickeln und spezieller ausführen **), wodurch die Weissagung

*) Ueber den formalen Unterschied zwischen der prophetischen und der Psalmen-Weissagung vgl. die kurzen Andeutungen bei Oehler a. a. O. S. 92 f.

**) Bei den prophetischen Psalmen hat diesen Ursprung schon Hengstenberg (Ps. 4, 2, S. 311) klar entwickelt: „David musste sich nach 2 Sam. 7 der Messias als Nachfolger auf seinem Throne, als König darstellen. Alles nun, was ihm in dieser Beziehung verliehen worden, die Siege, die er unter Gottes Beistande über die Heidenvölker davon getragen, die Erweiterung der Grenzen seines Reiches, der Glanz seines Regimentes musste ihm, der erkannte, dass damit die umfassende Aufgabe des Reiches Gottes noch durchaus nicht gelöst war, dem schon in den Grundverheissungen die Grenzen der Erde zu seinen Grenzen angewiesen worden, zur Leiter dienen, auf der er zum Begriffe des Messias in Herrlichkeit, des Siegers über die Heidenwelt, des starken Helden emporsteigt, der nicht ruht, bis er die ganze Erde seinem Scepter unterworfen, und der mit kräftiger Hand jeden Versuch der Empörung unterdrückt. So entstanden Ps. 2 u. Ps. 110. Während in diesen Davidischen Psalmen die Verhältnisse der Davidischen Zeit zu Grunde liegen, in ihnen uns daher der Messias als kämpfend, siegend, erobernd, die Grenzen seines Reiches bis ins Unendliche erweiternd entgegentritt, erhebt sich in dem von Salomo verfassten Ps. 72 die Messianische Schilderung

den Charakter des subjektiven Zeugnisses annimmt. Daher ist auch — wie Sack a. a. O. S. 281 richtig bemerkt — „die Grenze zwischen prophetischen und typischen Psalmen nicht scharf zu ziehen, da sowohl die prophetische Auffassung eines frühern Zeugnisses sich mit individuellen Empfindungen, als diese mit jener, verschmelzen können". In den typischen Ps. tritt nur die Subjektivität noch stärker hervor, indem die Person des Sängers in ihrer besondern Stellung einerseits zum Reiche Gottes andrerseits zur Welt oder den Gottlosen, und nach ihren individuellen Lebenserfahrungen das Bild oder den Typus abgiebt, an welchem der weissagende Geist die Person des Heilandes zur Anschauung und Darstellung bringt *). Es wäre daher ein grosser Irrthum, wenn man

auf Grund der Salomonischen Zeit. Er stellt uns den Messias dar als den durch Salomo's unvollkommnes Vorbild abgebildeten wahren Fürsten des Friedens, sein Reich als eine gerechte Friedensherrschaft. Ebenso liegen die Verhältnisse der Salomonischen Zeit auch in dem mit Ps. 72 nahe verwandten Ps. 45 zu Grunde". — Auch bei den typischen Psalmen findet eine Beziehung auf 2 Sam. 7, obwohl keine direkte, sondern nur eine indirekte, durch die Persönlichkeit des Sängers und seine Stellung in der Theokratie vermittelte, statt, indem nur der leidende Gerechte einen Typus des an unser Aller statt leidenden vollkommen Gerechten abgeben konnte, welcher sich bewusst war, in der Theokratie eine solche Stellung einzunehmen, dass sein Thun und Leiden ein Wirken und Dulden für die Sache des Herrn und seines Reiches war. Von diesem Bewusstsein konnte aber nur derjenige durchdrungen sein, der nicht blos für seine Person vom Herrn zum Lenker und Leiter der Theokratie berufen war, sondern zugleich für sein Geschlecht, seinen „Saamen" die Verheissung der ewigen Erwählung hatte. Hieraus erklärt es sich, warum alle typischen Psalmen, welche im N. T. auf Christum bezogen, nicht blos angewandt werden, von David verfasst sind.

*) Nicht ohne Wahrheit erklärt Sack a. a. O. S. 281 „die typischen Psalmen als messianische für eigentlich grösser und wichtiger als die prophetischen, weil diese nur etwas schon Vorhandenes weiter entwickeln, jene aber das relativ

die messianischen Psalmen für rein menschliche Produkte des über die gegebene Offenbarung nachsinnenden subjektiven Geistes halten wollte; vielmehr müssen wir annehmen, dass derselbe Geist Gottes, welcher die Geschicke der Theokratie lenkte und leitete, und jene frühern Offenbarungen eingab, auch die Psalmensänger unmittelbar erleuchtete, ihnen die tiefere Einsicht in die vorliegenden Offenbarungsworte und Thaten erschloss und sie zum Aussprechen der gewonnenen Erkenntniss antrieb. Dieser prophetischen Erleuchtung ist auch David, der Verfasser der meisten messianischen Psalmen, sich deutlich bewusst; in 2 Sam. 23, 2 spricht er es aus, dass der Geist des Herrn durch ihn rede und sein Wort auf seiner Zunge sei; und Christus selbst bestätigt dies, indem er Matth. 22, 43 ff. den Pharisäern erklärt, dass David ihn *ἐν πνεύματι* einen Herrn nenne.

So enthalten die Psalmen Gesetz und Evangelium, beides in der Form des Zeugnisses vorzüglicher Träger der Theokratie, und können in beiderlei Beziehung „die Antwort der Gemeinde auf die göttlichen Offenbarungen" genannt werden, indem sie die durch die Worte und Thaten des Herrn in Israel hervorgerufenen Empfindungen, Gefühle und Gedanken aussprechen *).

Die Eintheilung der Psalmen betreffend, ist es bei der grossen Mannigfaltigkeit ihres Inhalts und dem häufigen raschen, ja plötzlichen Wechsel der Stimmung und Empfindung sehr schwierig, sie nach einem durchgreifenden sachlichen Prinzipe genau zu classifiziren. Doch lassen sich im Allgemeinen deutlich drei Hauptclassen unterscheiden; 1. Lob- und Dankpsalmen,

---

Neue und Unbekannte, die menschliche Empfindung des Heilandes im Geiste, auf eine freilich erst in der Erfüllung sich selbst erklärende, ebenso bewundernswürdige als sichere und rührende Weise vor Augen stellen."

*) Die spezielle Entwicklung der Glaubens- und Sittenlehre der Ps. liegt ausser den Grenzen eines Hdb. der Einleitung in das A. T. — Ausführlich behandelt ist dieser Gegenstand von J. A. Cramer im 2. Th. seiner poet. Uebersetzung der Ps. S. 195 ff., sowie von Tholuck in der Einleitung, und von Hengstenberg in den Schlussabhandlungen zu seinem Psalmencommentare.

2. Klagepsalmen oder Buss- und Bittlieder, 3. Lehrpsalmen. Diese Eintheilung trifft mit den von Hengstenberg (Ps. 4, 2, S. 207 f.) aufgestellten Classen zusammen. Er unterscheidet nämlich „1. Psalmen hervorgegangen aus vorwiegend freudig erregter Stimmung, solche welche den Ausdruck freudiger Bewunderung Gottes und freudiger Dankbarkeit für seine dem Volke und dem Einzelnen ertheilten Gaben, der innigen Empfindung seiner Liebe, den feurigen Preis seiner Erhabenheit, Herrlichkeit und Gnade enthalten. 2. Psalmen hervorgegangen aus vorwiegend traurig erregter und gebeugter Stimmung, Variationen über das Kyrie eleison, das neben dem Halleluja durch das Leben der Gläubigen hindurchgeht. 3. Psalmen hervorgegangen aus mehr ruhiger, betrachtender Stimmung, religiös moralische oder Lehrpsalmen“. — Die bezeichnendste hebräische Benennung für die erste Klasse ist תְּהִלָּה (vgl. Ps. 145). Andere Bezeichnungen sind מִזְמוֹר שִׁיר, welches nur von Lob- und Dankpsalmen (Ps. 30. 65. 67. 68. 75. 76. 87. u. 92), wogegen die umgekehrte Zusammensetzung שִׁיר מִזְמוֹר sowohl von Klage- und Bittpsalmen (83 u. 88) als von Lobliedern (Ps. 48. 66 u. 108) gebraucht ist, und מִזְמוֹר לְתוֹדָה (Ps. 100). Ausserdem gehören hieher alle mit הוֹדוּ לַיהוָה, שִׁירוּ לַיהוָה u. הַלְלוּ יָהּ beginnenden, so wie mehrere bloss מִזְמוֹר überschriebene Psalmen. — Für die zweite Klasse ist der bezeichnendste Name תְּפִלָּה und für die dritte מַשְׂכִּיל, obwohl jene Bezeichnung nur selten gefunden wird, und diese auch vor Psalmen, welche ihrem Hauptinhalte nach zu den Klag- und Bussliedern gehören, und selbst vor dem שִׁיר יְדִידֹת Ps. 45 steht, und überhaupt nur den Psalmen zur Ueberschrift gegeben ist, welche die Sänger mit der bestimmten Absicht zu unterweisen dichteten. — Schon hiedurch erweisen sich die in den Ueberschriften vorkommenden Benennungen als unzureichend, um nach ihnen die Psalmen ihrem Inhalte entsprechend einzutheilen, ganz abgesehen davon, dass einerseits nicht wenige Psalmen in den Ueberschriften gar keine Bezeichnung ihres Inhalts, Charakters und Zweckes, sondern die blosse Angabe des Verfassers enthalten, andrerseits manche jeder Ueberschrift entbehren.

Die spezielleren Eintheilungen, welche de Wette *) und Ewald **) gemacht haben, hängen theils mit eigenthümlichen meistens noch sehr fraglichen, ja entschieden unrichtigen Deutungen vieler Psalmen zusammen, theils sind sie weder durchgreifend, den gesammten Inhalt der Ps. treffend, noch recht exclusiv, so dass nicht wenige Psalmen mit gleichem Rechte der einen wie der andern Klasse beigezählt werden könnten. — Die von Augusti ***) versuchte formelle, ästhetische Eintheilung in Oden, Lieder, Elegien u. s. w. endlich hat schon de Wette (Psalmencomm. S. 3 f.) mit Recht als von der griechischen Poesie entlehnt und auf die eigenthümliche hebräische Poesie nicht anwendbar zurückgewiesen.

§. 283.

Ueberschriften und Beischriften der Psalmen.

Die meisten Psalmen, nämlich 116, haben kürzere oder längere Ueberschriften, welche entweder blos die charakteristische

---

*) De Wette classifizirt die Ps. in 1) Gottes-Hymnen, 2) National-Psalmen, 3) Zions- und Tempelpsalmen, 4) Königspsalmen, 5) Fleh- und Klagpsalmen, 6) religiöse Lieder und Lehrgedichte, nebst mehrern Unterabtheilungen für jede dieser Classen, vgl. Comment. üb. d. Ps. S. 3 u. Einleit. in d. A. T. §. 267.

**) Die Eintheilung, nach welcher Ewald in seiner Erklärung die Psalmen rubricirt, leidet an der logischen Inconsequenz, dass für die drei von ihm unterschiedenen Zeitalter die drei Klassen nicht nach demselben Eintheilungsprinzipe gemacht, sondern bei den Liedern der älteren Zeit die Rubriken 1) aus Gefahr, 2) aus Ruhe und Heiterkeit, 3) Lehrlieder, bei denen der mittlern Zeit 1) Kampf, 2) tiefste Leiden, 3) Aussicht (prophetische) und Lehre, aufgestellt, und bei den Ps. der spätesten Zeit 1) Siegs- und Danklieder, 2) flehende und Klaglieder, 3) Lehr- und Tempellieder unterschieden sind.

***) Vgl. Augusti, Einl. in d. A. Test. §. 159 u. Prakt. Einl. in die Ps. S. 11.

Bezeichnung des Liedes theils mit, theils ohne Angabe des Verfassers, auch wohl letztere Angabe allein, oder zugleich Notizen musikalischer und liturgischer Art enthalten. Nur 34 Psalmen (1. 2. 10. 33. 43. 71. 91. 93—97. 99. 104—107. 111—119. 135—137 u. 146—150) haben gar keine Ueberschrift, und werden im Talmude verwaiste Psalmen (מזמוריא יתומיא) genannt. — Vergegenwärtigt man sich in einem Ueberblicke sämmtliche Ueberschriften, so leuchtet es klar ein, dass sie zweifacher Art sind, entweder einen einheitlichen oder einen mehrfachen, auf zwei von einander unabhängige Gegenstände bezüglichen Inhalt haben. Der Inhalt der ersten Art ist historischer Natur, giebt die charakteristische Benennung des Psalms, den Verfasser und öfter noch nähere geschichtliche Notizen über die Veranlassung zur Abfassung des Liedes an, wobei sich indess im Einzelnen noch eine grosse Mannigfaltigkeit wahrnehmen lässt. Die Ueberschrift enthält

1. entweder blos die Bezeichnung des Ps., מִזְמוֹר Ps. 98 u. מִזְמוֹר לְתוֹדָה Ps. 100; oder die Benennung des Ps. mit Angabe seiner Bestimmung, מִזְמוֹר שִׁיר לְיוֹם הַשַּׁבָּת Ps. 92, שִׁיר הַמַּעֲלוֹת Ps. 120. 123. 125. 126. 128—130. 132. 134 und שִׁיר לַמַּעֲלוֹת Ps. 121.

2. Sie nennt nur den Verfasser, לְדָוִד Ps. 25—28. 35. 37. 103. 138 u. 144; und לִשְׁלֹמֹה Ps. 72.

3. Sie giebt ausser dem Verf. noch die geschichtliche Veranlassung an, bei Ps. 34: „Von David, als er seinen Verstand verstellte u. s. w."

4. Sie vereinigt die Benennung des Liedes mit der Angabe des Verfassers: a) מִזְמוֹר לְדָוִד Ps. 15, 23. 29. 141 u. 143. — b) לְדָוִד מִזְמוֹר Ps. 24. 101 u. 110. — c) מִזְמוֹר לְאָסָף Ps. 50. 73. 79 u. 82. — d) מִזְמוֹר לְדָוִד לְהַזְכִּיר Ps. 38. — e) מִכְתָּם לְדָוִד Ps. 16. — f) תְּפִלָּה לְדָוִד Ps. 17. 86 und ת״ לְמֹשֶׁה אִישׁ הָאל״ Ps. 90. — g) תְּהִלָּה לְדָוִד Ps. 145. — h) לְדָוִד מַשְׂכִּיל Ps. 32. — i) מַשְׂכִּיל לְאָסָף Ps. 74. 78 und מ״ לְאֵיתָן הָאֶזְרָחִי Ps. 89. — k) שִׁיר מִזְמוֹר לְדָוִד Ps. 108;

לְאָסָף ש"מ Ps. 83 und לִבְנֵי־קֹרַח ש"מ Ps. 48. — l) שִׁיר מִזְמוֹר לִבְנֵי־קֹרַח Ps. 87. — m) שִׁיר הַמַּעֲלוֹת לְדָוִד Ps. 122. 124. 131. 133 und לִשְׁלֹמֹה ש"המ Ps. 127. — n) מִזְמוֹר שִׁיר־חֲנֻכַּת הַבַּיִת לְדָוִד Ps. 30.

5. Sie fügt zur Bezeichnung des Liedes und Angabe des Verf. noch geschichtliche Notizen über die Veranlassung hinzu, was nur bei den Davidischen Psalmen 3. 7. 63 u. 142 geschieht. — Hieher lässt sich auch die Ueberschrift von Ps. 102: „Gebet eines Elenden" u. s. w. ziehen, obschon hier der Name des Verfassers nicht genannt ist. Da es nämlich jetzt als ausgemacht betrachtet werden darf, dass das לְ praef. vor Eigennamen in den Ueberschriften immer den Verf. des Liedes bezeichnet *), und auch das לִבְנֵי־קֹרַח „von den Söhnen Korahs" so zu verstehen ist, dass die so überschriebenen Psalmen von einem Mitgliede dieses berühmten Geschlechts verfasst sind, so fordert schon die Consequenz, auch תְּפִלָּה לְעָנִי so zu verstehen, dass לְעָנִי den (un-

---

*) Vgl. Habak. 3, 1 und Rosenmüller, Schol. in Ps. 1, pag. XLV, besonders aber Ewald, Lehrb. d. hebr. Spr. §. 292. a, wo der Gebrauch dieses לְ zur Bezeichnung des Genitivverhältnisses so gründlich beleuchtet und gerechtfertigt ist, dass damit alle Bedenken, auch die noch von Clauss a. a. O. S. 15 dagegen erhobenen, beseitigt sind. — Auch gegen die Annahme von Delitzsch (Symbol. ad Ps. illustr. p. 30), dass einige Psalmen לְאָסָף überschrieben seien, non quod ab Asaphitis (quo posito לבני אסף 2 Chron. 20, 14. 29, 13 etc., quemadmodum לבני קרח, inscribi debebant) profecti sint; sed quia ad asaphicorum similitudinem conditi sint, hat schon Hengstenberg, Ps. 4, 2, S. 224 richtig bemerkt: „das לְ vor einem Namen in der Ueberschrift wird entweder völlig nichtssagend, oder es muss den eigentlichen Verfasser bezeichnen", obschon er selbst von dieser ganz richtigen Bemerkung bei Ps. 86. 88 u. 89 nicht zu rechtfertigende Ausnahmen gemacht hat.

genannten) Verfasser angeben soll, und die Erklärung: „Gebet für einen Elenden“ als unzulässig zu verwerfen, obschon jeder fromme Dulder dieses Gebet sich aneignen kann, wenn er verschmachtet und seine Klage vor dem Herrn ausschüttet.

Die Ueberschriften der **zweiten** Art haben ausser den so eben aufgezählten historischen Angaben von ihrer einfachsten Form an bis zur grössten Ausführlichkeit noch einen nur ihnen eigenthümlichen Bestandtheil, welcher sich auf die musikalische Aufführung der Psalmen beim Gottesdienste bezieht, weshalb sie oben als **zusammengesetzte** bezeichnet wurden. Dieser hinzugefügte Bestandtheil besteht entweder aus dem einfachen לַמְנַצֵּחַ, oder beginnt mit diesem Worte, dem weitere, für uns zum grösseren Theile sehr dunkle Notizen folgen, und geht dem historischen Bestandtheile der Ueberschriften vorher, so dass das למנצח immer an der Spitze der Ueberschrift steht *). Hiernach ergeben sich folgende der ersten Reihe correspondirende Ueberschriften:

A. mit dem einfachen לַמְנַצֵּחַ

1. למ״ שִׁיר מִזְמוֹר Ps. 66.

2. למ״ לְדָוִד Ps. 11. 14 oder למ״ לְעֶבֶד יְהוָֹה לְדָוִד Ps. 36.

3. למ״ לְדָוִד לְהַזְכִּיר Ps. 70 und למ״ לְעֶבֶד יְהוָֹה לְדָוִד mit dem Zusatze: „welcher redete dem Herrn die Worte dieses Liedes zur Zeit, da u. s. w.“ Ps. 18.

4. a) למ״ מִזְמוֹר לְדָוִד Ps. 13. 19—21. 31. 41. 64 u. 140. — b) למ״ לְדָוִד מִזְמוֹר Ps. 40. 109 u. 139. — c) למ״ לִבְנֵי קֹרַח

*) Die einzige scheinbare Ausnahme von dieser Regel in Ps. 88 kann nur zur Bestätigung derselben dienen, denn sie erklärt sich daraus, dass dieser Psalm eine doppelte Ueberschrift hat, und das שִׁיר מִזְמוֹר לבני קרח offenbar erst vom Sammler dem למנצח vorgesetzt ist, um das Lied des Korachiten Heman recht deutlich an die voraufgegangenen Korachitischen Psalmen anzureihen.

מִזְמוֹר Ps. 47. 49 u. 85. — d) למ״ מַשְׂכִּיל לִבְנֵי קֹרַח Ps. 42. — e) למ״ לִבְנֵי קֹרַח מַשְׂכִּיל Ps. 44. — f) למ״ מִזְמוֹר לְדָוִד שִׁיר Ps. 65. — g) למ״ לְדָוִד מִזְמוֹר שִׁיר Ps. 68. — h) למ״ לִבְנֵי־קֹרַח עַל־עֲלָמוֹת שִׁיר Ps. 46.

5. למ״ מִזְמוֹר לְדָוִד mit dem geschichtlichen Zusatz: „als Nathan der Prophet zu ihm kam, wie er zur Bathseba gekommen war“. Ps. 51 und למ״ מַשְׂכִּיל לְדָוִד mit dem Zusatze: „als Doeg der Edomiter kam u. s. w.“ Ps. 52.

B. Das למנצח mit weiteren die musikalische Aufführung betreffenden Angaben verbunden, steht in folgenden Ueberschriften:

1. לַמְנַצֵּחַ בִּנְגִינוֹת a) mit der blossen Bezeichnung des Psalms מִזְמוֹר שִׁיר Ps. 67. — b) mit hinzugefügter Angabe des Verfassers מִזְמוֹר לְדָוִד Ps. 4; — מִזְמוֹר לְאָסָף שִׁיר Ps. 76; — מַשְׂכִּיל לְדָוִד Ps. 55 und mit der geschichtlichen Notiz: „als die Siphiter kamen“ u. s. w. Ps. 54.

2. למ״ בִּנְגִינוֹת עַל־הַשְּׁמִינִית mit מִזְמוֹר לְדָוִד Ps. 6.

3. למ״ עַל־הַשְּׁמִינִית mit מז״ לד״ Ps. 12.

4. למ״ עַל־נְגִינַת mit לְדָוִד Ps. 61.

5. למ״ עַל־הַגִּתִּית mit מִזְמוֹר לְדָוִד Ps. 8; oder מז״ לְאָסָף Ps. 81 oder מז״ לִבְנֵי־קֹרַח Ps. 84.

6. למ״ עַל־יְדוּתוּן mit מז״ לד״ Ps. 62, oder למ״ עַל־יְדִיתוּן לְאָסָף מז״ Ps. 77 oder למ״ לִידִיתוּן מז״ לד״ Ps. 39.

7. למ״ עַל־מַחֲלַת mit מַשְׂכִּיל לד״ Ps. 53 oder למ״ על־מח״ לְעַנּוֹת mit מש״ לְהֵימָן הָאֶזְרָחִי Ps. 88.

8. למ״ אֶל־הַנְּחִילוֹת mit מז״ לד״ Ps. 5.

9. למ״ עַל־מוּת לַבֵּן mit מז״ לד״ Ps. 9.

10. למ״ עַל־אַיֶּלֶת הַשַּׁחַר mit מז״ לד״ Ps. 22.

11. למ״ עַל־יוֹנַת אֵלֶם רְחֹקִים mit לְדָוִד מִכְתָּם und einem geschichtlichen Zusatze Ps. 56.

12. למ״ עַל־שׁוֹשַׁנִּים mit לְדָוִד Ps. 69 oder לִבְנֵי־קֹרַח מַשְׂכִּיל שִׁיר יְדִידֹת Ps. 45.

13. לְאָסָף מִזְמוֹר mit לַמ׳ אֶל־שֹׁשַׁנִּים עֵדוּת Ps. 80.

14. מִכְתָּם לְדָוִד לְלַמֵּד mit לַמ׳ עַל־שׁוּשַׁן עֵדוּת und einem geschichtlichen Zusatze Ps. 60.

15. מִזְמוֹר לְאָסָף שִׁיר mit לַמ׳ אַל־תַּשְׁחֵת Ps. 75, oder לְדָוִד מִכְתָּם Ps. 58 und mit Angabe der geschichtlichen Veranlassung Ps. 57 u. 59.

Das in 55 Psalmenüberschriften stehende לַמְנַצֵּחַ ist nicht chaldäische Infinitivform, wie mit vielen Aelteren noch Clauss a. a. O. S. 79 ff. meint, sondern Partic. Piel in der Bedeutung: Vorsteher, z. B. über die Arbeiten beim Tempelbau, 2 Chr. 2, 1. 17 u. 34, 13. In dieser allgemeinen Bedeutung kommt 2 Chr. 34, 12 auch der Infin. נַצֵּחַ vor. Sonst wird נצח gebraucht von den Leviten, welche die Aufsicht über das Werk des Hauses Gottes führen (1 Chr. 23, 4. 2 Chr. 34, 12. Esr. 3, 8. 9) und einmal (1 Chr. 15, 21) in der Bedeutung: „der Tempelmusik vorstehen, das Spiel beim Heiligthum dirigiren" *). — Demnach bezeichnet מְנַצֵּחַ in den Psalmenüberschriften den Vorsteher der heil. Musik, den welcher Spiel und Gesang beim Gottesdienste leitet. — Das לַמְנַצֵּחַ mit dem bestimmten Artikel, der generisch zu fassen ist (vgl. Hengstenberg, Ps. 1, S. 75) kann nicht heissen: „vom Musikvorsteher in dem Sinne, „dass ein solches Lied vom Tempel-Musikmeister musikalisch verarbeitet und aufgeführt gewesen sei" (Ewald, poet. BB. I, S. 171); dagegen spricht entscheidend Habak. 3, 19, wo der Prophet in unverkennbarer Nachahmung der Psalmenüberschriften sein Lied mit der Unterschrift schliesst: לַמְנַצֵּחַ בִּנְגִינוֹתָי „dem Musikmeister in Begleitung meiner (d. i. Israels, in dessen Namen der Prophet redet) Saitenspiele", d. h. bestimmt für den Musikmeister, damit er es mit oder unter Begleitung des heil. Saiten-

---

*) Hiernach ist die Angabe von Ewald (poett. BB. 1, S. 170) und Hengstenberg (Ps. 1, S. 4), dass נצח nur von demjenigen Ordnen und Leiten vorkomme, welches den Obersten der Leviten anvertraut ist, zu modifiziren.

spiels im Tempel absingen lasse *). — Steht aber diese Bedeutung des לַמְנַצֵּחַ fest, so können auch die in vielen Psalmenüberschriften auf "למנ folgenden und mit demselben verbundenen Worte, welche der Angabe des Liedes und Verfassers vorhergehen, nur musikalisch technische Bedeutung haben, sich nur auf das heilige Spiel beim Vortrag der Psalmen im Cultus beziehen, nicht aber mit Hengstenberg für emblematisch versteckte Bezeichnungen des Inhalts erklärt werden. — Gegen diese Erklärung spricht, a) dass bei einigen dieser Worte, z. B. בנגינות, die musikalische Bedeutung ausser allem Zweifel und auch von Hengstenberg anerkannt ist; b) dass die Worte von ungewisser Deutung nur in den mit למנצח beginnenden Ueberschriften gefunden werden, und zwar immer zu "למנ gehören, während die charakteristische Bezeichnung des Ps. als מזמור, משכיל u. s. w. theils mit theils ohne Nennung des Verfassers erst darauf folgt und einen besondern, für sich bestehenden Theil der Ueberschrift bildet; c) dass keine einzige Ueberschrift ohne למנצח eine versteckte, emblematische Bezeichnung des Inhalts des Psalmes darbietet. Die beiden letzterwähnten Thatsachen bleiben bei der von Hengstenberg vertheidigten Hypothese ganz unbegreiflich. Warum sollten denn allein den mit למנצח überschriebenen Ps., und nicht auch andern, solche emblematische, versteckte Inhalts-

---

*) „למנצח bedeutet in den Psalmenüberschriften: dem Vorsteher (sei es dass darunter der diensthuende Vorsteher der Tempelmusik im weiteren Sinne oder insbesondere der Vorsänger verstanden werde) und das למנצח wurde wahrscheinlich sehr bald die stehende Formel, durch welche ein Lied zum Gebrauch beim Tempeldienste, zum öffentlichen Gesange bestimmt wurde, so dass das לְשַׁבָּחָא des Trg. zwar nicht grammatisch, wohl aber dem beabsichtigten Sinne nach die richtige Uebersetzung des Wortes ist". Delitzsch, Hab. S. 201 f. Vgl. noch Gesenius, thes. s. v. und Hengstenberg, Psalmen 1, S. 75.

bezeichnungen gegeben, und warum sollten diese räthselhaften Worte constant der Bezeichnung des Psalms und Angabe des Verf. voraufgestellt worden sein? da doch die obige Uebersicht sämmtlicher Ueberschriften zeigt, dass in der Stellung der einzelnen Notizen in denselben viel Abwechslung und Mannigfaltigkeit stattfindet.

1. Gegen jeden Zweifel gesichert ist die musikalische Bedeutung des בִּנְגִינוֹת; denn נְגִינָה ist zunächst das Spiel auf dem כִּנּוֹר, dann das Saitenspiel überhaupt (vgl. §. 281). Mithin bedeutet auch der plur. נגינות nicht die Saiteninstrumente, sondern nur intensiver als נגינה das Saitenspiel von Seiten des Ineinandergreifens mannigfaltiger Töne, nicht vieler Saiteninstrumente, und למנצח בנגינות „dem Musikvorsteher mittelst oder in Begleitung des Saitenspiels", da die praepos. ב mit einem musikalischen Ausdrucke verbunden stets die Bedeutung mit entweder als ב instrumenti oder als ב concomitantiae hat (vgl. Delitzsch, Hab. S. 201). Dem ähnlich ist למ" על־נגינת zu fassen: „dem Musikvorsteher über Saitenspiel" (vgl. für נצח על alicui rei praeesse 1 Chr. 23, 4. Esr. 3, 8. 9), oder nach Analogie des עַל in andern Ueberschriften: „nach dem Saitenspiele", d. h. demselben entsprechend vorzusingen *).

2. Das in Ps. 6 dem בנגינות hinzugefügte, und in Ps. 12 allein hinter למנצח stehende עַל הַשְּׁמִינִית kann kein achtsaitiges Instrument bezeichnen, weil „die achte" nicht ohne weiteres für ein Instrument von acht Saiten stehen kann, und weil 1 Chr. 15, 21, wo diese Formel noch vorkommt, das Instrument daneben ausdrücklich genannt ist, sondern nur die Tonart „nach der

---

*) Die Form נְגִינַת ist nicht status constr., sondern wie מַחֲלַת Ps. 53 u. 88 und שִׁפְעַת 2 Kön. 9, 17 eine seltene Form des status absol., so dass man nicht nöthig hat, mit Ewald an der Richtigkeit der Lesart zu zweifeln. Vgl. Ewald, Lehrb. d. hebr. Spr. §. 173. d.

Octave", über die sich aber bei unserer mangelhaften Kenntniss der hebräischen Musik nichts Näheres bestimmen lässt. Vgl. Gesenius, thes. s. v., Delitzsch a. a. O. und Hengstenberg, Ps. 1, S. 126.

3. Von der Tonart ist höchst wahrscheinlich auch עַל הַגִּתִּית zu verstehen „nach der Weise von Gath". גתית das Foem. von גִּתִּי, der gewöhnlichen adjectivischen Ableitung von גַּת, der Philisterstadt Gath (vgl. Jos. 13, 3. 2 Sam. 6, 10. 11. 15, 18) bezeichnet eine von dort herstammende Tonart oder Sangweise, so wie die Griechen von einer lydischen und phrygischen Tonart reden. — Gegen die von Andern vertheidigte Annahme, dass גתית eine in Gath erfundene Cither sei, spricht, dass in der Regel das Instrument, auf dem gespielt wird, durch בּ instrum. angegeben ist, vgl. 1 Chr. 15, 16. 19 ff. Ps. 150, 3—5.

4. עַל־יְדוּתוּן und לִידִיתוּן. Jeduthun oder zur Vermeidung des doppelten dunklen Vocals auch Jedithun ausgesprochen (vgl. ausser Ps. 39, 1. 77, 1 noch 1 Chr. 16, 38. Neh. 11, 17) war neben Asaph und Heman zu Davids Zeiten Vorsteher der heiligen Musik (1 Chr. 16, 41 f. 25, 1. 3. 2 Chr. 5, 12. 35, 15) über ein Musikchor, das aus seinen Söhnen (Nachkommen) bestand, welche auch noch in der Folgezeit bis nach dem Exile diesem Berufe treu blieben, vgl. 2 Chr. 29, 14. Neh. 11, 17. Hiernach kann לַמ׳ לִידִיתוּן (Ps. 39) kaum einen andern Sinn haben, als: „dem Musikmeister, dem Jedithun zu übergeben" (für ihn bestimmt). Dem analog scheint es das einfachste auch das על־ידותון (Ps. 62 u. 77) von dem Musikmeister über Jeduthun d. i. das Jeduthunsche Musikchor, zu verstehen, und nicht von einer von Jeduthun erfundenen Tonart oder Melodie, die sonst wohl durch עַל angegeben ist. Vgl. Hengstenberg, Ps. 2, S. 307 u. 3, S. 150.

5. Ueber עַל מַחֲלַת (Ps. 53) und עַל הַמַּחֲלַת לְעַנּוֹת Ps. 88 lässt sich nichts Gewisses ermitteln. Hengstenberg (1, S. 274) erklärt מחלת = מחלה durch Krankheit, ענת durch kasteien; übersetzt die erstere Formel: „über Krankheit", die zweite: „über die Krankheit, betreffend die Anfechtung", oder

„der Bedrängniss", und bezieht die Worte auf den Inhalt dieser Ps., indem Ps. 53 sich mit der geistlichen Krankheit der Menschensöhne beschäftige, Ps. 88 aber das Gebet eines von schwerer leiblicher Krankheit Heimgesuchten sei. Allein ausser den bereits angeführten allgemeinen Gründen, welche gegen die Beziehung der nach למנצח folgenden und dem מזמור vorhergehenden Worte auf den Inhalt sprechen, steht hier dieser Deutung noch insbesondere entgegen, dass die Darstellung der offenbaren Gottlosigkeit und Thorheit der praktischen Gottesleugnung, von welcher Ps. 53 handelt, als einer geistlichen Krankheit der Menschen wohl eine der modernen Welt sehr geläufige, aber dem A. Test. durchaus fremde, und der ganzen Anschauung desselben von der Sünde als einer Empörung gegen Gott widerstreitende Vorstellung ist. Sollte die erwähnte Uebersetzung die richtige und allein mögliche sein, so müsste man die fraglichen Worte für die Angabe eines andern Liedes halten, nach dessen Melodie oder Tonart dieser Psalm gesungen oder in Musik gesetzt werden sollte. Indess wahrscheinlich kommt sie mir nicht vor, so dass ich lieber die von Gesenius u. A. angezogene Vergleichung des מחלת mit dem äthiop. Mahhlet cantio, cantilena, hymnus vorziehend, annehme, מחלת sei bei den Hebräern Bezeichnung einer eigenthümlichen Sangweise gewesen, und עַנּוֹת nach Exod. 32, 18 u. Jes. 27, 2 als Steigerungsform von ענה antworten, in der Bedeutung laut oder stark singen zu nehmen, und vielleicht auch von einer besonderen Art des Gesanges zu verstehen.

6. Nicht weniger dunkel ist אֶל־הַנְּחִילוֹת Ps. 5. Die in neuerer Zeit verbreitetste Ansicht, dass נחילות so viel sei als חֲלִלוֹת Flöten, nennt Ewald a. a. O. S. 175 mit Recht „eitel an sich selbst und eitel noch dazu, weil Flöten nirgends bei der Tempelmusik erwähnt werden". Vgl. auch Hengstenberg 1, S. 94. Eben so eitel ist aus den schon wiederholt angegebenen Gründen die Beziehung der Formel auf den Inhalt des Psalms, sofern derselbe entweder nach der Uebersetzung der LXX. ὑπὲρ τῆς κληρονομούσης handle, oder nach Luther für das Erbe Gottes bete, oder nach Hengstenberg sich mit dem doppelten Loose des Gerechten und des Sünders beschäftige, zumal noch der Ge-

genstand des Liedes niemals durch אֶל eingeführt wird. In diesem Zusammenhange kann אֶל nur die Beziehung oder Bezugnahme auf einen Gegenstand, oder die Norm ausdrücken, wie עַל mit dem es auch wechselt, vgl. Ps. 80, 1 mit 60, 1. 45, 1 u. 69, 1, und die Formel, die vielleicht richtig: „in Bezug auf die Erbschaft“ übersetzt wird, nur Bezeichnung eines andern Liedes, nach welchem dieser Ps. musikalisch bearbeitet werden sollte, oder einer besonderen, uns nicht weiter bekannten Melodie sein.

Auch von den übrigen räthselhaften Formeln kann keine mit irgend einiger Wahrscheinlichkeit auf den Inhalt und Gegenstand der so überschriebenen Psalmen gedeutet werden; vielmehr sind sie alle compendiarische Benennungen alter Lieder, nach deren Melodie oder Tonart der Gesang und vielleicht auch die musikalische Begleitung desselben beim gottesdienstlichen Gebrauche sich richten sollte *); wobei jedoch diese Formeln nicht nothwendig den Anfang dieser älteren Lieder gebildet zu haben brauchen, da die Lieder nicht immer nach ihren Anfangsworten bekannt wurden, sondern z. B. Davids Elegie auf Saul und Jonathan 2 Sam. 1, 18 קֶשֶׁת Bogen heisst, weil darin (vgl. V. 22) des Bogens Erwähnung geschieht **).

7. Bei עַל־מוּת לַבֵּן „nach Sterben dem Sohne“ spricht gegen die von Grotius und Hengstenberg versuchte Deutung durch Buchstabenversetzung nach dem Alphabetum Atbasch s. v. a. נבל der Umstand, dass לבן hiernach umgesetzt טשך geben würde, vgl. Buxtorf, lex. rabb. talm. s. v. אתבש und desselben de abbreviat. hebr. p. 41. Für die blosse Umkehrung eines Worts ist im A. Test. kein analoger Fall zu finden. — Ganz unberechtigt ist aber die von mehrern Auslegern vorgeschlagene Textesänderung in עֲלָמוֹת; vgl. dagegen Hengstenberg 1, S. 186.

8 u. 9. עַל אַיֶּלֶת הַשַּׁחַר „nach Hindin der Morgenröthe“ Ps. 22, und עַל־יוֹנַת אֵלֶם רְחֹקִים „nach stumme Taube der

---

*) Vgl. Delitzsch Symbolae ad Psalmos illustr. isagogicae, pag. 42. Note.

**) Dieselbe Sitte findet sich bei den Arabern, vgl. Jones de poes. Asiat. comment. ed. Eichhorn pag. 269 sq.

Fernen" Ps. 56. Alles was **Hengstenberg** für die Deutung dieser beiden Ueberschriften von dem Inhalte dieser Ps. sagt, verliert seine Beweiskraft, sobald man beachtet, dass bei Ps. 56 die Deutung der stummen Taube der Fernen von Davids wehrloser Unschuld, Gelassenheit und widerstandsloser Geduld in Leiden während seines Aufenthalts bei den Philistern nicht aus dem so überschriebenen Psalme selber entnommen, sondern aus verschiedenen andern Psalmen zusammengetragen ist. Sollte die räthselhafte Ueberschrift den Inhalt des Ps. angeben, so müssten in dem Liede selbst Hindeutungen oder Winke zur Erklärung derselben enthalten sein. Solche Fingerzeige scheint zwar Ps. 22 darzubieten, indem die eigenthümliche Bezeichnung Gottes אֱיָלוּתִי meine Stärke (V. 20) eine Anspielung auf das אַיֶּלֶת der Ueberschrift zu enthalten scheint. Indess sollte אילותי wirklich eine beabsichtigte Anspielung auf אילת enthalten, so folgt hieraus noch keineswegs, dass unter אילת der Sänger selbst zu verstehen sei; da die Voraussetzung, dass die Hindin bei den Hebräern Bild der leidenden Unschuld oder der Schwäche sei, von keinem Vertheidiger dieser Ansicht erwiesen, und überhaupt unerweislich ist. Wenn der von den Feinden durchbohrte Jonathan 2 Sam. 1, 19 ein durchbohrtes Reh genannt wird, so liegt der Vergleichungspunkt nicht in dem Verfolgt- und Getödtetsein, sondern in der Kraft und Behendigkeit, mit welcher das Reh über die Höhen des Landes läuft, vgl. Ps. 18, 34. Hohesl. 8, 14, vielleicht auch in der Anmuth des jugendkräftigen Jonathan, vgl. Gen. 49, 21. Prov. 5, 19. Hohesl. 2, 7. 9. Dazu kommt, dass die Hindin, welche den Namen אילת nicht von ihrer Schwäche, sondern von der Kraft (איל) hat, die kräftige heisst, schon deshalb nicht zugleich Sinnbild der Schwäche sein kann. *) Hiedurch verliert auch die Berufung darauf,

*) Deshalb muss **Hengstenbergs** Deutung: „die אילת hat zwar den Namen von der Stärke, aber die Sache fehlt ihr; kraftlos ist sie den Angriffen der Hunde, der Löwen, der Büffel preisgegeben. Aber die Stärke, die sie nicht in sich hat, besitzt sie im Herrn, und dieser muss ihr, der Schwachen, zu Hülfe eilen" (Ps. 2, S. 15) für willkührlich in den Text hineingetragen erklärt werden.

dass die Feinde des Sängers unter dem Bilde der Hunde, der Löwen, der Stiere, der Büffel erscheinen, und gerade die Thiersymbolik zu der eigenthümlichen Physiognomie dieses Psalms gehöre, jede Beweiskraft, und wir brauchen kaum noch geltend zu machen, dass der Zusatz השחר der Morgenröthe, die stehendes Bild des anbrechenden Heils oder Glückes ist, zu der fraglichen Erklärung des אילת nicht passt, weil die Deutung: „dem Heil zu Theil wird" mit dem Begriffe des Genitivverhältnisses streitet. — Die Worte sind auch aus andern Liedern genommen zur Bezeichnung der Melodie *). Den Sinn der ersten dieser Formeln betreffend, lässt das השחר, das sprachlich nur von der Morgenröthe erklärt werden kann, keinen Zweifel übrig, dass nach einem den Arabern ganz geläufigen und auch im Talmude vorkommenden Bilde „die Hindin der Morgenröthe" eine dichterische Bezeichnung der aufgehenden Sonne ist. S. die Belege bei Gesenius im thes. pag. 46 u. Delitzsch z. Hab. S. 148 f.

10. In gleicher Weise ist על ששנים „nach Lilien" zu verstehen. Die gangbare Erklärung des שושנים von einem musikalischen Instrumente in lilienförmiger Gestalt hat Hengstenberg aus dem richtigen Grunde verworfen, weil das A. T. von einem solchen Instrumente nichts weiss. Eben so verwerflich ist die Deutung des Wortes von dem Inhalte der so überschriebenen Psalmen. Führte Ps. 45 allein diese Ueberschrift, so möchte sich — von andern Gründen, welche diese Auffassung zurückweisen, abgesehen — שושנים nach Hohesl. 5, 13 vgl. mit 4, 5. 6, 23 als Bild des Lieblichen fassen und von den „lieblichen Bräuten" erklären lassen. Wie aber diese Bezeichnung auf die Klagepsalmen 69 u. 80 passen sollte, ist in keiner Weise einzusehen. Sollte das Flehen um die Hülfe des Herrn die Lieblichkeit des Inhalts bilden, nach der diese Ps. so bezeichnet worden wären, dann könnten alle Bitt- und Klaglieder des Psalters diese Ueberschrift führen. — Auch das zu שושן in Ps. 60 hinzugefügte עדות konnte nur die rathlose Verlegenheit von einem musikalischen Instrumente

---

**) Wie Ibn Esra, Bochart, Eichhorn, Rosenmüller, de Wette, Gesenius u. A. sie fassen.

verstehen wollen, da das Wort im Hebräischen die feststehende Bedeutung Zeugniss hat und nur vom göttlichen Gesetze als Zeugniss gegen die Sünde gebraucht wird. Den Namen: Lilie des Zeugnisses d. h. dem Wortsinne nach die Lieblichkeit des Gesetzes (Ps. 19, 11), führte ein altes Lied, nach welchem dieser Psalm gesungen werden sollte. — In der Ueberschrift von Ps. 80 ist zwar עֵדוּת durch die Accente von אֶל שֹׁשַׁנִּים getrennt, aber gegen die noch von Hengstenberg angenommene Verbindung mit לְאָסָף „ein Zeugniss von Asaph" als Benennung des Psalmes neben מִזְמוֹר entscheidet der ausschliessliche Gebrauch des W. עֵדוּת vom göttlichen Gesetze als Zeugniss gegen die Uebertreter wornach das Wort von תּוֹרָה sehr verschieden ist, nicht wie dieses in Ps. 78, 1 von der Belehrung gebraucht werden kann, welche ein frommer, wenn auch von Gott erleuchteter Sänger seinem Volke geben wollte *). Mag auch immer der den Grundton dieses Psalms bildende Refrain: „Gott führe uns zurück, und lasse leuchten dein Antlitz und uns errettet werden", dem Mosaischen Segen nachgebildet sein, so ruht doch der Inhalt des Ps. nicht in der Weise auf dem Gesetze als einem Zeugniss gegen die Sünder, dass er עֵדוּת genannt werden könnte, sondern ist eine flehentliche Bitte, dass Gott der Herr seinen aus Aegypten geholten Weinstock, den er jetzt den Feinden zur Verwüstung preisgegeben habe, von neuem in seine gnädige Obhut nehmen wolle, bei der noch dazu „die Hindeutung auf die Schuld Israels sehr zart gehalten ist", ja so zart, dass der Sänger dieselbe mit keinem Worte ausspricht, sondern in dem Versprechen: „wir wollen nicht abweichen von Dir, belebe uns nur, und deinen Namen wollen wir anrufen" nur errathen lässt. Wie ganz anders der Psalm lauten würde, wenn er עֵדוּת genannt werden sollte, das ersieht man deutlich aus dem Zeugnisse, welches Asaph, der Zeitgenosse Davids in Ps. 81 ablegt. Vgl. das אָעִידָה בָּךְ יִשְׂרָאֵל V. 9 mit V. 10—13. Wir müssen daher von

---

*) Unrichtig erklärt Hengstenberg עֵדוּת in Ps. 81, 5 durch Befehl. Dort ist zu übersetzen: „Zum Zeugniss machte er es (die im Vorhergehenden erwähnte Heiligung der Feste) in Joseph" d. i. Israel. Vgl. 78, 5.

den Accenten abgehen und עֵדוּת zu שׁשַׁנִּים ziehen, ohne es darum für einen von demselben abhängigen Genitiv zu erklären, da wir ja in dieser und ähnlichen Formeln nur abgerissene Worte als compendiarische Bezeichnung anderer Lieder haben.

11. Endlich אַל־תַּשְׁחֵת „verdirb nicht" kann gleichfalls nicht als Andeutung des Inhalts verstanden werden, weil nicht alle so überschriebenen Ps. „zu Gott emporsteigen in der Angst, welche die Bedrängniss der Welt den Kindern des Reichs bereitet" (Hengstb.). Von Ps. 57 u. 59 mag dies gelten, aber nicht von Ps. 58 u. 75. Denn die Schilderung der ungerechten Richter als boshafter und ganz verstockter Sünder, mit der Bitte, dass der Herr sie stürzen wolle und der Zuversicht der Erhörung dieser Bitte, welche Ps. 58 enthält, ist kein Flehen der Angst um Errettung, für welches die Ueberschrift „Verdirb nicht" passte. Noch weniger eignet sich dieselbe für den Lobgesang, welchen Asaph über die ihm gewordene Verheissung, dass der Herr zum Gericht erscheinen, die stolzirende Weltmacht erniedrigen, alle Frevler der Erde stürzen und die Gerechten erhöhen werde, in Ps. 75 anstimmt. — Das אל תשחת gehört zu למנצח und ist trotz des fehlenden עַל für Angabe der Melodie zu halten, indem diese Präposition wohl nur zur Vermeidung des Missklanges weggelassen worden, was um so unbedenklicher geschehen konnte, da das vorhergehende למנצח auf die musikalische Bedeutung der Formel hinwies, und darnach der Sinn einer Formel wie dieser nicht zweifelhaft sein konnte.

Zu den Beischriften gehört zuvörderst das Wort סֶלָה, welches in 20 Davidischen, 10 Korachitischen, 7 Asaph- und 2 anonymen, überhaupt in 39 Psalmen 71 mal und 3 mal in Habak. 3 vorkommt. Von diesen Psalmen haben 28 למנצח an der Spitze; von den übrigen sind 8 מִזְמוֹר, 2 מַשְׂכִּיל und 1 שִׁגָּיוֹן überschrieben *). Auch bei dem Gebete Habakuks ist die Bestimmung

---

*) Hiernach sind die in mehrfacher Beziehung unrichtigen Angaben bei Clauss a. a. O. S. 86 und Ewald (poet. BB. 1, S. 178) zu berichtigen. — Sieht man auf die Eintheilung

zur musikalischen Aufführung im Tempel durch למנצח בנגינותי V. 19 ausdrücklich bezeugt. Schon dieser doppelte Umstand, dass einmal סלה nur in den zum liturgischen Gebrauche bestimmten Liedern gefunden wird, sodann die meisten derselben ausdrücklich als solche bezeichnet sind, welche musikalisch bearbeitet worden, entscheidet gegen die Ansicht der Targumisten, Masorethen und meisten Rabbinen, dass סלה zum Texte der Psalmen gehöre und „in Ewigkeit" bedeute, und rechtfertigt die jetzt fast allgemeine Meinung, dass es eine auf den musikalischen Vortrag der Ps. bezügliche Bemerkung enthalte, wobei freilich die eigentliche Bedeutung des Wortes noch sehr streitig ist *). Von den vielen Erklärungsversuchen desselben beruhen die meisten auf ganz unsichern Vermuthungen, die der sprachlichen und sachlichen Begründung ermangeln. Dies gilt selbst von der durch die Autorität von Gesenius zu grossem Ansehen gelangten Deutung Pause, der zufolge das Wort besagte, dass der Gesang schweigen und das Saitenspiel eintreten solle, während Hengstenberg (Ps. 1, S. 201 und anderwärts) bei gleicher Uebersetzung das Wort auf den Inhalt des Psalmes bezieht, und von dem Schweigen der Musik, um dem stillen Nachsinnen Raum zu geben, versteht. Denn סלה wird im Hebr. nicht mit שלה schweigen verwechselt und identifizirt. Wenn auch die Ephraimiten für die Unterscheidung von שׁ und ס kein Ohr hatten (vgl. Jud. 12, 6), so kannten doch die Judäer diesen Unterschied so genau, dass im rein Hebräischen keine einzige sichere Spur von Verwechslung dieser beiden Laute zu finden ist, sondern nur im Aramäischen und bei den spätern, aramaisirenden

---

der Psalmen in 5 Bücher, so findet sich Sela 17 mal im ersten, 30 mal im zweiten, 20 mal im dritten und 4 mal im fünften Buche, also nicht 73 mal, wie Gesenius angiebt, sondern 71 mal. Vgl. Delitzsch, Symbolae pag. 25, und das Verzeichniss der einzelnen Stellen in Fürsts Concord. s. v. סלה.

*) Die wichtigsten Erklärungen findet man aufgeführt und beurtheilt bei Gesenius im thes. s. v. und bei Sommer, bibl. Abhdl. I, S. 1 ff.

Schriftstellern, wie Jeremias, der סִרְיוֹן für שִׁרְיוֹן schreibt (46, 4) *). Schon dieser sprachliche Grund macht diese Erklärung höchst bedenklich, wozu noch kommt, dass sie in sachlicher Beziehung zu vielen Stellen in keiner Weise passt. Zwar möchte — wie Sommer S. 15 richtig bemerkt — „diese Ansicht annehmbar erscheinen, wenn wir das Wort nur in Stellen fänden, wie folgende sind: Ps. 39, 6. 12. 66, 4. 7. 15. 76, 4. 10. 81, 8. 83, 9. 84, 9. 89, 38. 46. 49. 140, 4. 6. 9. 143, 6, wo es nämlich bei ersichtlichen Abschnitten und Wendepuncten der Lieder steht. Dagegen ist die Pause der Sänger und das Zwischenspiel an den Stellen unerklärlich, ja widersinnig, wo das Sela mitteninne zwischen Eng-zusammengehöriges gestellt ist, wie in Ps. 55, 20. 68, 8. 33. 85, 3. 87, 6. 88, 8. Hab. 3, 3. 9 (beide Mal innerhalb des Verses) und sonst. Findet es sich weiter am Schlusse des Liedes z. B. von Ps. 3. Ps. 9. Ps. 24. Ps. 46, so hat da die Beischrift Stillschweigen! vollends keinen Sinn, denn das Lied ist zu Ende und das Aufhören der Sänger versteht sich von selbst. Sollte aber auf den geendeten Gesang noch ein instrumentales Nachspiel folgen, so ist nicht zu begreifen, warum man dieses mit dem Worte: Schweige! soll bezeichnet haben. Hier den Sängern, nachdem sie alles gesungen, was man ihnen zu singen gegeben, noch kategorisch zu befehlen und beizuschreiben, sie sollten nun den Mund halten, wäre zum mindesten — überflüssig; und den zum Intermezzo bereiten Spielleuten Schweige! zuzurufen, gewiss ein eigener Terminus, wofür noch die Belege anzuführen wären: sonst schwerlich glaubhaft". Wollte man aber auch mit Hengstenberg das סלה von dem Schweigen der Musik verstehen, so bliebe doch die Setzung des Wortes am Ende einzelner Psalmen unerklärlich, da es sich ja von selbst verstand, dass mit dem Ende des Liedes auch Gesang und Musik verstummten.

Viel annehmbarer, weil sachlich besser begründet und zu allen

---

*) Alle übrigen von Gesenius (thes. pag. 931) angeführten Beispiele von Uebergängen des ס in שׂ gehören dem Aramäischen an, oder sind wie bei סכה = שׂכה unbegründet, da סכה auch in Hab. 2, 15 nicht infudit bedeutet; s. Delitzsch z. d. Stelle.

74 Selastellen passend, erscheint die Ansicht, welche Sommer a. a. O. vorgetragen hat. Ihren Ausgangspunkt nimmt sie von der Uebersetzung des סלה durch *διάψαλμα* in den LXX, die schon deshalb alle Beachtung verdient, weil sie mit der gangbaren, schon in den Targums vorliegenden Ansicht der Rabbinen im Widerspruche steht, und sich auch schwerlich aus blosser Vermuthung erklären lässt. Die eigentliche Bedeutung des W. *διάψαλμα* ist selbst den griechischen Kchv. und Scholiasten schon so unbekannt, dass sie es nur nach Muthmassungen deuten *). Der Etymologie nach bedeutet *διάψαλμα* Zwischenspiel; sehen wir aber auf den Gebrauch des durch *διάψαλμα* wiedergegebenen סלה, so leuchtet ein, dass an kein gewöhnliches Zwischenspiel gedacht werden kann, wie es etwa heutzutage bei instrumentaler Begleitung eines Liedervortrags üblich ist, an kein Zwischenspiel, „welches gleichsam den Nachhall des Liedes darstellend, nach den einzelnen Absätzen gleichmässig eintritt, melodisch auf den Anfang der neuen Strophe überleitet, und sowohl den Sängern eine Pause zur Erholung als den Hörern eine angenehme Abwechslung gewährt" (Sommer S. 25). Denn für diesen Zweck kehrt das סלה viel zu selten und zu unregelmässig wieder, und wird nicht blos am Ende einzelner Strophen, sondern auch mitten in den Strophen, ja mitten in der Periode zwischen Vorder- und Nachsatz gefunden. Ferner lässt sich bei genauerer Betrachtung des Inhalts der Selasätze wahrnehmen, dass das Wort einerseits nur bei solchen Sätzen steht, welche Hauptmomente aus dem religiösen Bewusstsein der Theokraten ausdrücken, als „Hinweisungen auf göttliche Verheissungen, die entweder mit dankbarem Gefühle als erfüllt, oder mit dem Ausdrucke der Klage als noch unerfüllt bezeichnet werden, Heilserfahrungen aus dem eigenen Leben des Dichters oder aus der Geschichte des Volkes, lebhafte Berufungen auf die Majestät und Gerechtigkeit Gottes, die sich schützend und segnend am Frommen, mit sicherer Strafe aber am Frevler bezeuge, tiefer Schmerz über Verlassenheit von dem Heilsgotte, Verlangen nach Vereinigung mit ihm, und ähnliches" (Sommer S. 27), und dass andrer-

---

*) Vgl. die Zusammenstellung dieser Deutungen bei Sommer S. 9 ff.

seits diese Sätze, wie Sommer S. 28—37 im Einzelnen nachgewiesen hat, entweder „ganz direkt ausgesprochene Hülfsrufe und Bitten um Erhörung“ enthalten, oder doch „ihrem Zusammenhange nach deutliche Ansprachen an das Gehör und Gedächtniss Gottes“ sind, „der die lebhaften Ausdrücke des Dankes oder die innigsten Ueberzeugungen, Wünsche und Hoffnungen des Sängers vernehmen und erhören solle“. Wenn also סלה *διάψαλμα* bedeutet, so kann dieses Zwischenspiel nur eine in den Gesang einfallende, aufrauschende Musik gewesen sein mit der Bestimmung, die eben gesungenen Worte hervorzuheben und vor Gottes Ohr und Gedächtniss zu bringen *).

Zur symbolischen Darstellung eines eindringlichen Rufes zu Jehova hatte aber schon Moses für den Cultus die von Priestern zu blasenden Trompeten חֲצֹצְרוֹת angeordnet und desfalls Num. 10, 10 vorgeschrieben: „an eurem Freudentage und an euren hohen Festen und an euren Neumonden sollt ihr in die Trompeten stossen bei euren Brandopfern und bei euren Dankopfern, dass sie (die Opfer) euch zum Gedächtniss seien vor eurem Gott“. Zu gleichem Zwecke sollte am ersten Tage des siebenten Monats, in welchem die jährliche allgemeine Sühnung der Sünden Israels stattfand, mit Trompeten geblasen werden, eine Trompetenhall-Erinnerung (זִכְרוֹן תְּרוּעָה) vgl. für תְּרוּעָה = תְּרוּעַת חֲצֹצְרוֹת

---

*) Der Alexandrinische Uebersetzer scheint freilich diese Bestimmung des סלה nicht mehr gekannt, sondern das Wort im Sinne eines gewöhnlichen Zwischenspiels genommen zu haben, wie man wohl daraus schliessen darf, dass er, wo סלה am Ende der Psalmen steht, *διάψαλμα* weggelassen hat, vgl. Ps. 3. 23 u. 45 der LXX. Erst durch Origenes ist es aus dem hebräischen Texte auch an diesen Stellen in die griechischen Handschriften gekommen. Aber auch in diesem Falle kann der Uebersetzung der LXX eine alte, obgleich schon dunkel gewordene Tradition über die eigentliche Bestimmung des סלה zu Grunde liegen. Selbst Ewald (poet. BB. I, S. 180) hält es für wahrscheinlich, dass die Uebersetzung *διάψαλμα* noch eine gute Erinnerung an den ursprünglichen Sinn enthalte.

Num. 10, 9 u. 31, 6) sein, um im vorauf bereits Gott an seine Gnade zu erinnern, Lev. 23, 24. — Diesen Verordnungen entsprechend verband David die priesterliche Posaune mit der levitischen Psalmodie, indem er gleich nach der Translocation der Bundeslade und der Errichtung des heiligen Zeltes für dieselbe auf dem Zion nicht allein bei dem hier angeordneten beständigen Cultus, sondern auch bei dem noch fortbestehenden Cultus bei der Stiftshütte auf der Höhe zu Gibeon, Leviten und Priester für den Psalmengesang und das heilige Spiel anstellte (1 Chr. 16, 4—7 u. 37—42), dass sie erinnerten (לְהַזְכִּיר), lobeten und priesen Jehova den Gott Israels (V. 4), und zwar die Leviten mit Harfen- und Citherinstrumenten und mit Cymbeln laut (V. 5) und die Priester — mit Trompeten beständig, V. 6 vgl. V. 41 u. 42. Dem gemäss finden wir in allen Beschreibungen gottesdienstlicher Feyern neben den levitischen Sängern und Saitenspielern auch die die Trompeten blasenden Priester; so bei der Einholung der Bundeslade 1 Chr. 15, 18—24, bei der Einweihung des Salomonischen Tempels 2 Chr. 5, 12. 13, bei der feierlichen Wiederherstellung des Cultus unter Hiskias 2 Chr. 29, 26—28, bei der Grundsteinlegung des neuen Tempels unter Serubabel Esr. 3, 10 und bei der Einweihung der Stadtmauern unter Nehemia, Neh. 12, 35. Doch folgt daraus, dass seit Davids Zeiten die von Priestern geblasenen Trompeten nicht weniger als die von Leviten gespielten Harfen, Cithern und Cymbeln einen wesentlichen Bestandtheil der gottesdienstlichen Musik ausmachten (vgl. das להזכיר und חצצרות תמיד 1 Chr. 16, 4 u. 6), noch keineswegs, dass die Trompeten dieselbe Bedeutung und Bestimmung beim gottesdienstlichen Spiele wie die Harfen, Cithern und Cymbeln, oder überhaupt eine rein musikalische Bestimmung gehabt, und den Psalmengesang regelmässig begleitet haben. Gegen diese Folgerung spricht schon der Umstand, dass David sie in genauer Befolgung der Mosaischen Vorschrift bei den Priestern liess, nicht in die Hände der levitischen Spielleute übergab. Wenn David in diesem Punkte sich an die Verordnung Mosis band, so wird er auch in den übrigen Beziehungen nicht darüber hinausgegangen sein. Aber schon nach der Mosaischen Vorschrift sollten sie nicht nur an den hohen Festen (מוֹעֲדִים) und den Neumonden, sondern auch am Tage der Freude Israels bei den Brand- und Dankopfern geblasen werden.

Der letztere Ausdruck (יוֹם שִׂמְחַתְכֶם Num. 10, 10) ist von ziemlich allgemeiner Bedeutung, bezeichnet jeden Tag der Festfreude beim Heiligthum, wozu auch die Opfer- und Zehntenmahlzeiten zu rechnen sind, die stets ein sich Freuen vor Jehova genannt werden, und keineswegs auf die hohen Feste beschränkt waren, vgl. Deut. 12, 6 f. 12 u. 17 f. 14, 22—26. — Wenn daher auch David ihren Gebrauch nicht über die im Gesetze bestimmten Fälle ausdehnte, so forderte doch schon die Ausführung der Mos. Verordnung ein stehendes priesterliches Personal für diesen Dienst neben den levitischen Sängern und Spielleuten. — Ferner finden wir beim Psalmenvortrage die Priester mit den Trompeten noch getrennt von den levitischen Sängern, ihnen gegenüberstehend, so bei der Einweihung des Tempels 2 Chr. 7, 6. Und wenn auch in der allgemeinen Angabe über die Funktionen des für das heilige Spiel angestellten Personals 1 Chr. 16 der Zweck des Spielens mit sämmtlichen Instrumenten in den Worten לְהַזְכִּיר וּלְהוֹדוֹת וּלְהַלֵּל (V. 4) zusammengefasst ist, so werden wir doch wohl mit Rücksicht auf die Mosaische Vorschrift das להזכיר vorzugsweise als Zweck des Trompetenhalles und das הודות ולהלל hauptsächlich als Zweck des Saitenspiels betrachten und mit Sommer (S. 32) sagen dürfen: „die Instrumente der Leviten dienten zum Lobe und Danke Jehova's, die der Priester zur Intercession". Endlich dürfen wir, obschon uns das Verhältniss der Blasinstrumente zu den Saiteninstrumenten und dem Gesange in der Musik der alten Hebräer unbekannt ist, doch aus den von dem Blasen der Trompeten gebrauchten Worten תָּקַע בַּחֲצֹצְרוֹת in die Trompeten stossen, und הֵרִיעַ בַּחֲצֹצְרָה auf der Tr. lärmen, schmettern, mit ziemlicher Sicherheit schliessen, dass „die Töne entweder einzeln und angehalten oder in schneller Aufeinanderfolge und wechselndem Zeitmaasse, unserm Schmettern ähnlich hervorgebracht" wurden, und hieraus weiter folgern, dass die Trompete kein eigentliches Begleitungsinstrument für den Psalmengesang war, sondern nur die Bestimmung hatte, „an gewissen Stellen des Gesangs einzufallen, und zwar da, wo sie ihrer intercessorischen Bestimmung, und wie sich von selbst versteht, auch den Worten des Textes gemäss einen Aufruf zu Jehova auszudrücken oder liturgisch zu unterstützen hatte" (Sommer S. 40).

Dieses Einfallen des priesterlichen Trompetenschalls in den Psalmengesang und das Saitenspiel der Leviten scheint durch das סלה angedeutet worden zu sein, indem dasselbe auch nicht in allen, sondern nur in gewissen Psalmen, und selbst da nur an den Stellen angetroffen wird, wo der Dichter die heissesten Wünsche seines Herzens, die lebhaftesten Gefühle und Hoffnungen, oder die tiefsten Klagen seiner Seele vor Gott ausgesprochen hat und der Erhörung sich versichern wollte *). Dieser Auffassung steht auch von sprachlicher Seite nichts Erhebliches entgegen. Da das Wort anderweitig nicht vorkommt, so lässt sich seine eigentliche Bedeutung nicht mit Sicherheit ermitteln. Nach der masorethischen Vocalisation ist סֶלָה ein Nomen von סָלָה sustulit, aufheben, wegnehmen, Ps. 119, 118. Klagel. 1, 15, verwandt mit סָלַל aufheben, erhöhen im eigentlichen und tropischen Sinne (vgl. Jes. 57, 14 u. ö. den Weg erhöhen, bahnen — und hochstellen, hochachten z. B. die Weisheit, Prov. 4, 8), und kann durch Erhebung übersetzt und von der Erhebung der Trompeten zum Behufe des Einfallens mit ihremSchalle in den Gesang und das Saitenspiel verstanden werden, so dass es nach Analogie von הָרִים קוֹל בַּחֲצֹצְרוֹת 2 Chr. 5, 13 gebildet, der technische Ausdruck für die Funktion der Trompeten in der Psalmodie war, wie מַשָּׂא das Auf- und Anheben (vgl. יִשְׂאוּ בְּתֹף וְכִנּוֹר Hiob 21, 12 u. שְׂאוּ זִמְרָה Ps. 81, 3) nach 1 Chr. 15, 22. 27 der terminus techn. für das Spiel des Levitenchores gewesen zu sein scheint **).

---

*) Was Hengstenberg (Ps. 4, 2, S. 218) gegen diese Ansicht einwendet, beruht theils auf der irrigen Vorstellung, dass „die Trompeten regelmässig den heiligen Gesang begleitet haben", theils auf der mit 1 Chr. 16, 4 — 7 u. 37 — 42 in Widerspruch stehenden Voraussetzung, dass die Trompeten und Cymbeln nur in ausserordentlichen Fällen, bei grossen Freudenfesten zu dem Harfen- und Citherspiel hinzugekommen seien.

**) Vgl. Sommer a. a. O. S. 40 f. Das W. סלה für ein Nomen zu halten, darauf führt die Zusammenstellung mit

Eine Beischrift ist auch das Ps. 9, 17 unmittelbar vor סלה stehende הִגָּיוֹן. Dieses Wort hat in Ps. 19, 15 u. Klagl. 3, 62 unstreitig die Bedeutung: Sinnen, meditatio und machinatio; aber in Ps. 92, 4 ist diese Bedeutung schon streitig. Hengstenberg hält sie auch hier fest und übersetzt עֲלֵי הִגָּיוֹן בְּכִנּוֹר „mit Sinnen auf der Cither d. h. mit sinnigem, gefühlvollem Spiele auf derselben, wogegen Gesenius, de Wette u. A. in dieser Stelle ihm die Bedeutung strepitus citharae, rauschendes Spiel beilegen. So viel ist gewiss, dass das Wort hier nicht eigentlich sinnen, sondern eine besondere Art des Spielens der Cither bezeichnet. Als Grundbedeutung von הָגָה nimmt Maurer zu Prov. 25, 4 anhelare an, daher gemere, murmurare, fremere und meditari (submisse secum loquendo), und als abgeleitet die transitive Bedeutung anhelare facere, in Athem setzen, daher agitare, propellere Jes. 27, 8 und mit מִן amovere, separare Prov. 25, 4. Lassen wir auch diese Ableitung, nach welcher die beiden von Gesenius u. A. auf zwei verschiedene Stämme zurückgeführten Hauptbedeutungen des Worts auf eine Grundbedeutung reducirt werden, auf sich beruhen *), so ist doch so viel gewiss, dass dem W. הגה in allen Stellen ausser den beiden genannten die Bedeutung des dumpfen Tönens zu Grunde liegt, aus der sich der Gebrauch desselben einerseits für seufzen (vgl. Jes. 16, 7. Jer. 48, 31 u. das Nomen הגא Ezech. 2, 10), sinnen als halblautes Sprechen oder Murmeln, flüstern im Gegensatz der lauten und kräftigen Rede (Ps. 115, 7), andrerseits für das dumpfe Rollen des Donners (Hiob 37, 2), das Brummen oder

---

הִגָּיוֹן Ps. 9, 17, während die masoreth. Vocalisation nichts entscheiden kann, da sie jedenfalls mit der erweislich falschen rabbinischen Deutung desselben zusammenhängt und vielleicht nur dem נֶצַח nachgebildet ist, vgl. Sommer S. 22 f.

*) Sie ist wenigstens einfacher und natürlicher als die beiden von Meier im hebr. Wurzelwörterb. S. 74 f. u. 625 f. in Vorschlag gebrachten Ableitungen.

Murren des Löwen über der Beute, im Unterschiede von שָׁאַג laut brüllen, (Jes. 31, 4) und das Girren der Tauben (Jes. 38, 14. 59, 11) erklärt. Selbst in den Stellen Ps. 37, 30. 35, 28. Hiob 27, 4. Prov. 8, 7, wo הגה durch sprechen, reden, preisen übersetzt wird, bewahrt es eine gewisse Innerlichkeit, vgl. Gussetius in Gesenii thes. s. v., und „kommt nie von einem Gespräche mit Andern vor, vgl. Hengstenberg zu Ps. 90, 9. Vom musikalischen Spiele gebraucht kann es also nicht das rauschende, sondern nur das sanfte Spiel, nicht das forte sondern das piano des Saitenspiels bedeuten, was zu Ps. 92, 4 wie zu Ps. 9, 17 vollkommen passt. In der letzteren Stelle bezieht sich הגיון als musikalische Note in diesem Sinne auf das Saitenspiel, während סלה das Einfallen der Trompeten anzeigt *).

Endlich sind einigen Ueberschriften noch die Worte לְהַזְכִּיר zu erinnern (vgl. Ps. 38 u. 70) und לְלַמֵּד zu lehren (Ps. 60) beigeschrieben. Das erstere giebt die Bestimmung der Psalmen an, nämlich Jehova an seine Barmherzigkeit und Hülfe zu erinnern, vgl. Hengstenberg zu Ps. 38, 1. Die Bedeutung des andern ergiebt sich aus Deut. 31, 19 u. 2 Sam. 1, 18. Es zeigt an, dass der Psalm vom Volke gelernt werden sollte, weist also auf die öffentliche und nationale Bestimmung desselben hin, und steht im Einklange damit, dass in ihm durchweg nicht der Sänger, sondern das Volk redet, vgl. Hengstenberg z. d. St. —

§. 284.
Echtheit der Ueberschriften.

Als in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts die überhandnehmende Subjektivität in der Kritik alle historische Ueberlie-

*) Die Annahme sehr vieler Ausleger, dass הגיון סלה eng zusammengehören, die wir schon in dem ᾠδὴ διαψάλματος der LXX. finden, und die von Ewald (poet. BB. 1, S. 179) u. A. weiter so gefasst wird, dass die Verbindung beider Worte die volle Redensart: „die Musik laut" enthalte, welche später in das blosse סלה abgekürzt sei, ist eine ganz unsichere Vermuthung.

ferung zu bezweifeln anfing, richtete sich die Skepsis alsbald auch gegen die Psalmenüberschriften, und zog ihre Echtheit in Zweifel. *) Der erste Angriff auf dieselben, welchen Vogel in der Dissertation: Inscriptiones Psalmorum serius demum additas videri. Halle 1767. unternahm, fand so viel Anklang, dass bald niemand es mehr wagte, ihre Echtheit und ihren historischen Werth noch unbedingt in Schutz zu nehmen, und das Vorurtheil immer allgemeiner wurde, dass sie gar nicht auf geschichtliche Ueberlieferung sich gründen, sondern von ihren späten Urhebern nach reinen Vermuthungen beigesetzt seien, ihre Echtheit also ganz unverbürgt sei. **) Erst in den letzten Jahren hat sich die tiefer auf die Sache eingehende Kritik der offenbarungsgläubigen Theologen wieder entschieden zu ihren Gunsten erklärt, ***) während die rationalistische Kritik sich noch immer von dem traditionell gewordenen Vorurtheile nicht losmachen kann †).

---

*) Im ganzen Alterthume hat nur Theodor von Mopsuestia, überhaupt in vielen Stücken ein Vorläufer des Rationalismus, nach einer Notiz des Leont. Byzant. contra Nestor. et Eutych. l. III n. 15 ihre Echtheit bezweifelt.

**) Nicht blos Eichhorn (Einl. §. 627), Bertholdt (Einl. S. 1984 ff.) u. Jahn (Einl. §. 169), sondern auch Stark (Carmina Davidis etc.), Bengel (dissert. ad introd. in libr. Ps.), Pareau (institut. interpr. pag. 462 sqq.), Rosenmüller (Scholia in Ps. I, p. XXVIII sqq.) u. A. versuchen nur eine kleine Zahl von Ueberschriften als echt zu vertheidigen, und nehmen an, dass zu den alten echten später falsche durch Randglossen und Interpolationen hinzugekommen seien.

***) So Clauss a. a. O. S. 32 ff., Tholuck u. Hengstenberg in ihren Commentaren, Delitzsch (Symbolae) u. A.

†) Nicht allein de Wette, der durch Skepsis seinen Ruf als Kritiker begründet hat, und Hitzig, dessen kritische Willkühr nur durch v. Lengerke noch überboten werden konnte, sondern auch Ewald, der mit allen Kräften darauf hinarbeitet, die alles negirende Skepsis durch eine vernünftige positive Kritik zu verdrängen, ist nicht weiter gekommen, als zu dem ganz negativen Resultate: „Unter

1. Für die Echtheit der Psalmenüberschriften im Allgemeinen spricht schon die bekannte Sitte der arabischen Dichter, ihren Liedern ihre Namen zu überschreiben. Dass auch die Hebräer dieser Sitte folgten, erhellt nicht allein aus der Gewohnheit der Propheten, die Weissagungen mit ihren Namen und anderweitigen geschichtlichen Notizen zu versehen, sondern auch aus dem Umstande, dass das Danklied des Hiskias Jes. 38, 9 eine den Psalmenüberschriften ganz nachgebildete Ueberschrift trägt, und die letzten Worte Davids 2 Sam. 23, 1 eine ihrem prophetischen Charakter entsprechende, den Ueberschriften der prophetischen Weissagungen ähnliche Ueberschrift haben, von welcher selbst Hitzig (Ps. 2, S. 1) gesteht, dass sie „zum echten Gedichte wesentlich gehöre", also doch wohl auch von David selbst herstammen wird. Hiernach kann die Folgerung keinem begründeten Zweifel unterliegen, dass David seinen Psalmen Ueberschriften gegeben habe, und dass die längere Ueberschrift des 18. Psalms nicht, wie die negirende Kritik behauptet, aus 2 Sam. 22, 1, sondern umgekehrt die geschichtliche Einleitung zu diesem Liede in 2 Sam. 22 aus der Ueberschrift des 18. Ps. genommen, und mit Weglassung des למנצח und Aenderung der ersten Worte dem Zusammenhange der historischen Erzählung angepasst worden ist. Denn dass David in dieser Ueberschrift sich עֶבֶד יְהוָה nennt, ist ganz analog der Bezeichnung: „der Mann, der hochgestellt ward, der Gesalbte des Gottes Jakob" (2 Sam. 23, 1), und kein Ausdruck anmassenden Eigenlobes, sondern einfaches Bekenntniss der vom Herrn selbst 2 Sam. 7, 5 ihm beigelegten Ehre und Würde, die zu verleugnen falsche Demuth gewesen wäre.

2. Wenn wir hiernach in den Psalmen echte, von den Verfassern selbst ausgegangene Ueberschriften zu erwarten vollkommen berechtigt sind, so ergeben sich aus der näheren Betrachtung der uns überlieferten Ueberschriften sehr bedeutende Momente, welche diese Erwartung rechtfertigen und die Echtheit derselben verbürgen. Zu diesen Momenten gehört zunächst die Thatsache,

---

allen jenen Beischriften ist keine einzige, die man vom Dichter selbst abzuleiten bewogen werden könnte" (poett. BB. 1, S. 224).

a) dass nicht **alle** Psalmen mit Ueberschriften versehen sind, eine nicht geringe Zahl derselben leer ausgegangen ist, b) dass unter den vorhandenen Ueberschriften eine solche Mannigfaltigkeit der Form, eine solche Verschiedenheit des Inhalts und selbst schon in der Länge und Kürze derselben herrscht, wie sie in §. 283 dargelegt worden. Bei der Annahme, dass die Ueberschriften von späteren Händen nach blosser Vermuthung hinzugefügt seien, bleibt diese doppelte Thatsache ein unerklärliches Räthsel. Warum versahen die späteren Sammler nicht alle Psalmen mit Ueberschriften? Die Antwort **de Wette's** *): „über manche Psalmen hatten die Urheber keine Vermuthungen", ist eine nichtige Ausflucht, die nicht einmal ihre Blösse zu verdecken vermag. Enthielten alle Ueberschriften spezielle und ausführliche Angaben über den Verfasser und die historische Veranlassung, dann möchte noch mit einigem Scheine gesagt werden können, dass wo die Ueberschriften fehlen, die Urheber derselben nichts anzugeben wussten; obwohl auch dagegen sich noch immer einwenden liesse, dass der Inhalt so mancher überschriftlosen Psalmen Stoff genug zu Vermuthungen darbietet. Aber welcher denkende Kritiker wird wohl im Ernste den spätern jüdischen Lesern und Sammlern die unbegreifliche Beschränktheit beimessen wollen, dass sie nicht einmal im Stande gewesen wären, Ueberschriften wie wir sie Ps. 66. 67. 92. 98. 100 u. 102 finden, auszudenken, oder auch bei diesem und jenem namenlosen Psalme eine Vermuthung über seinen Verfasser zu geben, um theils die überschriftlosen Psalmen mit Ueberschriften zu versehen, theils die sehr kurzen Ueberschriften mehr zu vervollständigen? Sollte aber allen Ernstes eine solche Behauptung aufgestellt werden, so würde sie durch den Reichthum an Vermuthungen dieser Art, den die Alexandrinische und besonders die Syrische Version des Psalters in der Londner Polygl. aufweisen, schlagend widerlegt werden. — Wie will man es ferner erklären, dass von den Ueberschriften nur ein Theil musikalische Angaben enthält, der andere nicht, wenn diese Angaben von spätern Sammlern nach Vermuthung hinzugesetzt wären, da doch alle Psalmen für den gottesdienstlichen Gebrauch bestimmt waren?

Für den unbefangenen Kritiker ergiebt sich schon hieraus mit

---

*) Im Commentar üb. d. Ps. S. 22.

Evidenz der Ungrund der Behauptung, dass alle Ueberschriften ein Produkt der späteren Zeit und der blossen Vermuthung seien. Aber auch die Annahme Ewalds u. A., dass zu der kleinern oder grössern Zahl von alten echten Ueberschriften in der späteren Zeit unechte, aus blosser Vermuthung geschöpfte hinzugefügt worden seien, wird als unhaltbar zurückgewiesen durch die Wahrnehmung, dass als Verfasser der Psalmen nur Moses, David, Salomo, Asaph, Ethan, Heman und die Korachiten genannt, die vielen spätern, exilischen und nachexilischen aber alle namenlos geblieben sind, und was damit zusammenhängt, dass sich in den drei ersten Büchern der Sammlung, welche bis auf einzelne Ausnahmen die Lieder der ältern Zeit enthalten, sehr wenig überschriftlose Psalmen finden, dagegen in den beiden letztern Büchern, deren Lieder zum grössten Theile der späten Zeit angehören, nur hie und da noch einzelne zerstreute Ueberschriften gefunden werden. Wenn — wie Ewald (a. a. O. S. 219) meint — „allmählig die blosse Vermuthung in dieses Gebiet immer mächtiger eindrang und das echt geschichtliche Andenken an so uralte Zeiten sich von Stufe zu Stufe mehr verlor; unter solchen Verhältnissen aber kein Grund ist, warum die Vermuthung blos hier und da stehen bleiben sollte", wie kommt es denn, dass doch 50 Psalmen ohne Namen geblieben, und geschichtliche Umstände nur in den Davids Namen tragenden Psalmen angegeben sind? Eine Antwort auf diese unwillkührlich sich aufdrängende Frage haben die Gegner der Ueberschriften nicht geben können, weil die genannte Thatsache mit ihrer Voraussetzung unvereinbar ist und bleibt. Oder will man etwa sagen, man habe blos die für alt gehaltenen Psalmen auf David und die berühmten Sänger seiner Zeit zurückgeführt und mit diesen gefeierten Namen geschmückt, so erhebt sich die andere Frage, „nach welchen Kennzeichen ein späterer Sammler das eine Lied David selbst, das andere dem einen oder dem andern seiner Sänger zutheilte", worauf Ewald (S. 218) nichts weiter zu sagen weiss, als „dass man vielleicht alle Lieder, die eine Anwendung auf Davids Leben nicht zuzulassen schienen, auf die Seite seiner Sänger geworfen" habe. „Warum aber — fährt er dann selbst fort — dieses Lied den Korachiten, jenes dem Asaph oder Ethan zugeschrieben wird, weiss ich nicht", und bekennt damit nur die Verlegenheit, in welche die Leugnung der Echtheit der Ueberschriften ihre Urheber verwickelt.

3. Auch der Inhalt der Ueberschriften legt für ihre Echtheit entscheidendes Zeugniss ab. Denn a) soweit derselbe musikalischer Art ist, kann er schon aus dem einfachen Grunde weder für spätern Ursprungs noch für irrig und falsch erklärt werden, weil er nach dem unverholenen Geständnisse auch der Gegner für uns wegen Mangel an genaueren geschichtlichen Nachrichten über die Einrichtung und Beschaffenheit der althebräischen Tempelmusik zum grössten Theile unverständlich geworden. Nichts desto weniger sollen die musikalischen Bemerkungen, wenn sie auch viele alte echte Erinnerungen bewahren mögen, doch in ihrer ganzen jetzigen Art erst in den nachexilischen Zeiten hinzugekommen sein *). Aber jeder Gedanke an den nachexilischen Ursprung dieser Bemerkungen wird schon dadurch ausgeschlossen, dass dieselben sich nur in Davidischen und vorexilischen Psalmen finden **).

---

*) Ewald hat auf die Begründung der im Texte angeführten Behauptung verzichtet, und nur das als mit derselben übereinstimmend angeführt, „dass der Gebrauch der Wörter נִצֵּחַ und מְנַצֵּחַ sich den jetzigen Spuren nach erst in nachexilischen Büchern wiederfinde" (poett. BB. I, S. 225). Aber gehört denn der Prophet Habakuk mit seinem למנצח בנגינותי (3, 19) der nachexilischen Zeit an? Denn dass diese Worte vom Propheten selbst ausgegangen sind, zeigt unwiderleglich der Gebrauch des Suffixes der ersten Person in בִּנְגִינוֹתָי, von welchem Ewald (a. a. O. S. 172) bekennen muss: „bis jetzt ist es mir nicht gelungen, darüber auch nur eine einzige haltbare Vorstellung zu fassen". Und sind denn etwa alle Worte nachexilisch, welche wie נִצֵּחַ erst in den BB. der Chronik u. Esra vorkommen, weil die damit bezeichneten Sachen in den frühern historischen Schriften nicht erwähnt werden? — Vgl. auch v. Lengerke (Ps. S. XI), der als Grund der Verwerfung angiebt, dass der liturgisch-musikalische Charakter an die spätern Tempeleinrichtungen und namentlich an den Chronisten erinnere (!).

**) Das למנצח theils mit theils ohne weitere musikalische An-

Dazu kommt das alle musikalischen Angaben einleitende למנצח d. h. dem **Musikmeister** zu übergeben, damit dieser die musikalische Bearbeitung und Aufführung besorge (vgl. §. 283). Hieraus folgt, dass למנצח von demjenigen den Psalmen beigeschrieben sein muss, welcher sie dem Sangmeister zur musikalischen Bearbeitung für den Gottesdienst übergab. Dieser wird aber bei den Liedern Davids, der die Sangmeister angestellt und überhaupt den ganzen musikalischen Theil des Cultus eingerichtet hat, niemand anders als David selbst gewesen sein. Und was von den Davidischen Psalmen gilt, das wird auch von denen der Söhne Korahs und Asaphs angenommen werden dürfen. Mithin liefert das למנצח den Beweis, dass der musikalische Bestandtheil der Ueberschriften von den Verfassern der Ps. selbst ausgegangen ist. Hiegegen darf man nicht einwenden wollen, dass Asaph nach 1 Chr. 16, 5. 37, und die Korachiten Heman und Jeduthun nach 1 Chr. 16, 41 f. unter David Musikvorsteher waren, die doch gewiss die musikalische Bearbeitung ihrer Lieder selbst besorgten, also ihren eigenen Ps. auch nicht למנצח überschreiben konnten. Denn von den Psalmen Asaphs, des Zeitgenossen Davids hat nur einer, nämlich Ps. 81, eine musikalische Ueberschrift, und bei den Korachitischen Liedern der Davidischen Zeit ist nur bei Ps. 88 der Verfasser genannt, die übrigen können

---

gaben findet sich nämlich in 39 Davidischen, 9 Korachitischen (Ps. 42. 44. 45. 46. 47. 49. 84. 85. 88), 5 Asaph- (75. 76. 77. 80. 81) und 2 anonymen Psalmen (66 u. 67), überhaupt 55mal im Psalter. Auch die סלה Note wird, wie bereits früher erwähnt, ausser in den ebengenannten anonymen nur in Davidischen, Korachitischen u. Asaph-Psalmen gefunden. Wenn nun auch die Korach. u. Asaph-Psalmen nicht alle aus dem Zeitalter Davids herstammen, so gehören doch die spätesten unter ihnen, wie Ps. 74. 79 u. 80 nur den Zeiten der chaldäischen Invasion an. Auch die beiden anonymen (66 u. 67) sind vorexilisch. Diese letztgenannten hat **Hengstenberg** bei seiner Argumentation (Ps. IV; 2 S. 233) übersehen.

recht gut von andern Gliedern dieser Familie gedichtet und dem Vorsteher ihres eigenen oder eines andern Sängerchors zur musikalischen Bearbeitung übergeben worden sein. Dasselbe mögen Heman und Asaph bei Ps. 88 u. 81 gethan haben; denn — was wohl zu beachten ist, beide Ps. haben nicht das einfache למנצח sondern mit einer weitern musikalischen Notiz, die zu der Folgerung berechtigt, dass beide Dichter diese Lieder von einem andern Musikmeister in Musik setzen liessen, weil sie der für dieselben gewünschten musikalischen Weisen nicht so kundig waren.

Nur bei unserer Annahme erklärt sich der schon erwähnte Thatbestand, dass nicht alle Davidischen, Korachitischen und Asaph-Psalmen musikalische Angaben enthalten. Hätten spätere Sammler die Ueberschriften hinzugesetzt, so würden sie gewiss allen Liedern, da sie ja sämmtlich für den gottesdienstlichen Gebrauch gesammelt und beim Kultus mit Begleitung von Saitenspiel vorgetragen wurden, musikalische Bemerkungen beigeschrieben haben. Für das Gegentheil lässt sich unter Voraussetzung des spätern Ursprungs dieser Angaben kein haltbarer Grund denken. Sind dagegen diese Notizen von den Dichtern der Psalmen selbst ausgegangen, so erklärt sich das Fehlen derselben bei vielen Liedern daraus, dass die Dichter sie nicht von Anfang an zum liturgischen Gebrauche für den Gottesdienst, sondern zunächst nur für die Privaterbauung der Gemeinde bestimmt haben mochten *),

---

*) Gegen das oben Gesagte lässt sich dreierlei mit einigem Schein einwenden: 1) die Thatsache, dass Ps. 24, welcher nach der höchst wahrscheinlichen Annahme der meisten Ausleger von David zu dem Zwecke verfasst worden, um bei der feierlichen Translocation der Bundeslade nach dem Berge Zion gesungen zu werden (vgl. Hengstenberg z. diesem Ps.), von vornherein zum gottesdienstlichen Gebrauche bestimmt gewesen sei und doch kein למנצח zur Ueberschrift habe. Allein damals hatte David die Leviten noch nicht in bestimmte Ordnungen eingetheilt und jeder ihren besonderen Dienst beim Heiligthume zugetheilt; mithin gab es damals noch keine bestimmten Musikvorsteher, denen der Ps. schon durch seine Ueberschrift hätte

oder — was bei manchen Korachitischen und Asaph-Psalmen der späteren Zeit denkbar ist — dass die Verfasser selbst die musi-

---

überwiesen werden können. Bei dieser Prozession dirigirte der Levite Chananja Spiel und Gesang (1 Chr. 15, 22. 27), und erst seitdem die Lade zur Ruhe gekommen war (1 Chr. 6, 16 ff.) und der ganze Kultus bei dem heiligen Zelte auf Zion sowohl als bei der Stiftshütte zu Gibeon geordnet wurde, wurden bei der Bundeslade Asaph, bei der Stiftshütte Heman und Jeduthun an die Spitze der levitischen Sänger und Spieler gestellt, vgl. 1 Chr. 16, 5. 37. 41. 42 mit 1 Chr. 25, 1 ff. — 2) Das Vorkommen der musikalischen Note Sela in den Psalmen Davids (3. 7. 24. 32 u. 143), seines Zeitgenossen Asaph (50 u. 82) u. einigen spätern Korachit. u. Asaph-Psalmen (48. 83 u. 87) setzt voraus, dass dieselben musikalisch bearbeitet waren, und doch fehlt das למנצח in der Ueberschrift. Allein nicht alle Psalmen wurden gleich bei ihrer Abfassung für den Gottesdienst bestimmt, sondern viele kamen erst allmählig in gottesdienstlichen Gebrauch, wurden erst lange nach ihrer Abfassung in Musik gesetzt, wobei dann erst die Sela-Note dem zum Absingen bestimmten Texte beigefügt wurde. So hat David z. B. den auf der Flucht vor Absalom verfassten Ps. 3 gewiss nicht zunächst für den gottesdienstlichen Gebrauch gedichtet, wenn er auch — wie Hengstenberg (Ps. 1, S. 52) sagt — „von Anfang an bei der Darlegung seiner eigenen Empfindungen den Zweck der Erbauung der Gemeinde ins Auge gefasst“ hatte; eben so wenig seine Psalmen aus den Zeiten der Saulischen Verfolgung, als Ps. 7. 34. 63. 142 u. a. — 3) Wenn das למנצח vom Verfasser selbst herrühren sollte, so müsste David die Psalmen 52. 54. 56. 57. 59, die er der Ueberschrift zufolge auf seiner Flucht vor Saul gedichtet hat, schon damals für den gottesdienstlichen Gebrauch bestimmt haben. Aber die Zurückführung des למנצח auf den Verfasser setzt ja keineswegs voraus, dass der Dichter jedesmal gleich bei Abfassung eines Psalms demselben diese Ueberschrift gegeben

kalische Aufführung besorgten und daher kein למנצח vorzusetzen brauchten *).

Lassen sich aber die musikalischen Bemerkungen der Ueberschriften nur unter der Voraussetzung ihrer Ursprünglichkeit begreifen, so können b) auch die übrigen, den Charakter, Verfasser, die geschichtliche Veranlassung oder nächste Bestimmung des Liedes betreffenden Notizen nur von den Verfassern selbst ausgegangen sein. Dies ergiebt sich bei den Psalmenüberschriften mit musikalischen Angaben schon aus dem einfachen Umstande, dass die Notizen historischen und sachlichen Inhalts constant nach den musikalischen folgen. Wäre der historische Bestandtheil erst später hinzugesetzt worden, so würde er sicher voraufgestellt und nicht zwischen der bereits vorhandenen musikalischen Ueberschrift und dem Anfange des Liedes eingeschoben worden sein. Oder sollte es glaublich erscheinen, dass die Verfasser beim Niederschreiben der Psalmen für dergleichen Nachträge Raum gelassen hätten? Wollte aber jemand selbst diese Unwahrscheinlichkeit glaubhaft finden, so bleibt doch unter solcher Voraussetzung die Consequenz des Verfahrens verbunden mit der in der Stellung der verschiedenen übrigen Notizen wahrzunehmenden grossen Freiheit und Mannigfaltigkeit unbegreiflich, zumal wenn noch erwogen wird, dass in dem einzigen Falle, wo die Ueberschrift einen Zusatz durch den Sammler erhalten hat, nämlich in Ps. 88, die hinzugesetzten Worte: „Lied-Psalm der Kinder Korah“ nicht der Angabe: Unterweisung des Esrachiten Heman, beigefügt oder vorgesetzt, sondern ganz an den Anfang, vor dem למנצח וגו

---

habe. David konnte viele seiner Psalmen aus den Zeiten vor seiner Thronbesteigung erst später nach Ordnung des Kultus dem gottesdienstlichen Gebrauche übergeben und erst bei dieser Gelegenheit ihnen die musikalischen Bemerkungen vorsetzen.

*) In diese letzte Kategorie gehört offenbar Ps. 48, welcher bei dem Dankfeste für den durch Gottes wunderbaren Beistand über eine Menge gegen Jerusalem heranziehender Völkerschaften erfochtenen Sieg Josaphats im Tempel (vgl. V. 10) gesungen wurde.

gestellt worden sind. Wenn aber die zusammengesetzten oder mit musikalischen Bemerkungen versehenen Ueberschriften ihrem ganzen Inhalte nach von den Verfassern abzuleiten sind, so können auch die übrigen, die wir oben als einfache bezeichnet haben, schon aus dem einfachen Grunde nicht erst von späterer Hand hinzugesetzt sein, weil dann die musikalischen Notizen nicht fehlen würden. Wären sie nicht ursprünglich, so könnten sie wegen ihrer Gleichartigkeit mit den historischen Bestandtheilen der zusammengesetzten Aufschriften nur diesen nachgebildet sein. Dass aber ein späterer Nachbildner sich auf Entlehnung des einen Theils mit Weglassung des andern sollte beschränkt haben, ist eine höchst unwahrscheinliche, ja fast undenkbare Annahme. — Dazu kommen bei sämmtlichen Ueberschriften, so weit sie geschichtlicher Art sind, noch innere Merkmale der Ursprünglichkeit. Die auf die Veranlassung zur Abfassung von Psalmen bezüglichen Angaben können nicht aus blosser Vermuthung geschöpft sein; denn viele Psalmen, die entweder ihre Entstehung unverkennbar bestimmten geschichtlichen Ereignissen verdanken, z. B. die auf den Einfall der Ammoniter, Moabiter, Edomiter und anderer mit denselben verbündeten Völkerschaften in Judäa und ihre wunderbare Besiegung durch Josaphat gedichteten, und die auf die Assyrische Katastrophe unter Hiskias bezüglichen, Ps. 48. 46. 87 u. a., oder einen solchen Inhalt haben, der für historische Vermuthungen hinreichenden Stoff darbietet, z. B. Ps. 20. 43. 61. 62 u. a., haben keine Angabe über ihren geschichtlichen Ursprung; dagegen finden wir solche Angaben zum grösseren Theile vor solchen Psalmen, deren Inhalt so allgemein gehalten ist, dass die Ueberschrift nicht nach blosser Vermuthung aus ihm erschlossen sein kann *), aber zu

*) So z. B. Ps. 54, zu welchem De Wette bemerkt: „Im Ps. kommt gar nichts Individuelles vor, was sich blos durch jene Veranlassung erklären liesse", und Ewald: „Die Ausdrücke sind hier zu allgemein, um die besondere Lage des Dichters zu erforschen"; Ps. 34, wo Hengstenberg bemerkt: „Je allgemeiner die geschichtlichen Beziehungen in dem Psalme gehalten sind, desto weniger kann die Ueberschrift aus Combination geflossen sein"; Ps. 57, dessen Inhalt wohl im Allgemeinen die Verhältnisse der Saulischen Zeit voraussetzt, aber keine speziellen Beziehungen auf die

dem Psalme doch so gut stimmt, dass uns erst durch die aus der Ueberschrift erkannte geschichtliche Grundlage die allgemein ausgesprochenen Klagen, Bitten, Wünsche, Hoffnungen des Sängers ganz verständlich werden.

Ferner bieten die BB. Samuels einzelne nicht unbedeutende Bestätigungen für die Ursprünglichkeit der Ueberschriften dar, indem sie nähere Aufschlüsse über die kurzen geschichtlichen Andeutungen der Ueberschriften liefern und ihre Richtigkeit darthun, ohne dass sie aus denselben geflossen sein können. So empfängt die Angabe Ps. 60, 2: „da er (David) Aram der beiden Flüsse und Aram Zoba besiegt hatte und Joab zurückgekehrt war, und Edom im Salzthale ihrer 12000 geschlagen hatte", Licht und Bestätigung aus 2 Sam. 8, 3—8 u. 13 f. vgl. mit 1 Chr. 18, 3 ff. u. 12 f., indem nach diesen Stellen David nicht nur einen grossen Sieg über Aram Zoba erfocht, sondern auch Joab, und zwar nach der genauern Angabe der Chronik durch den Feldherrn Abisai (vgl. 2 Sam. 10, 10) die Edomiter im Salzthale aufs Haupt schlug *), beurkundet aber zugleich ihre Unabhängigkeit von diesen beiden historischen Berichten dadurch, dass sie 12000 Edomiter statt 18000 (im B. Sam. u. d. Chron.) angiebt, und ausserdem mit Aram Zoba zugleich Aram der beiden Flüsse als besiegt nennt, worüber jene historischen Bücher nichts melden. Diese beiden Abweichungen sind unbegreiflich, falls die Ueberschrift des Ps. aus 2 Sam. 8 u. 1 Chr. 18 geschöpft wäre. Wollte man nämlich auch die Differenz in der Angabe der Geschlagenen aus einem Abschreibefehler ableiten, so bleibt doch die Erwähnung Arams der beiden Flüsse übrig, welche eine so genaue Kenntniss der geschichtlichen Verhältnisse voraussetzt, wie sie die späteren Juden nirgends an

---

besonderen Gefahren darbietet, die David während seiner Flucht vor Saul in der Höhle umgaben; Ps. 60, dessen Inhalt auch „nicht von der Art ist, dass die in der Ueberschrift gegebene Veranlassung allein aus ihm mit Leichtigkeit erschlossen werden könnte, wie dies schon das unsichere Umherirren derjenigen zeigt, welche sich der von der Ueberschrift gewährten Hülfe berauben" (Hengstenberg Ps. 3, S. 130); u. A. mehr.

*) Vgl. Keil, apolog. Vers. üb. d. Chronik S. 239.

den Tag legen. Denn die Richtigkeit dieser Angabe unterliegt keinem Zweifel. Einige ganz beiläufige, ziemlich versteckte Notizen in der Erzählung des zweiten aramäischen Kriegs Davids 2 Sam. 10 zeigen, dass die Könige Mesopotamiens Vasallen des Königs von Zoba waren, woraus sich ergiebt, dass mit der Besiegung des letzteren auch Aram der beiden Flüsse oder das Mesopotamische Syrien mit besiegt wurde. Nach 2 Sam. 10, 16 nämlich lässt Hadareser (König von Zoba) Aram jenseits des Flusses Euphrat zur Verstärkung seines Heeres unter seinem Feldherrn Schobah ausrücken, woraus schon klar erhellt, dass das Mesopotamische Aram kein blosser Verbündeter, sondern ein Vasall des Königs von Zoba war. Dies wird noch deutlicher V. 19 gesagt, wo alle mit dem Könige von Zoba zugleich besiegten aramäischen Könige „Knechte Hadaresers" genannt werden *). Wenn aber diese Angabe der Ueberschrift eine so genaue Kenntniss der historischen Verhältnisse darthut, wie sie nur ein Zeitgenosse der Begebenheiten haben konnte, so werden wir die abweichende Angabe der geschlagenen Edomiter nicht mehr für einen Abschreibefehler ausgeben dürfen, sondern auf eine von den BB. Sam. u. der Chron. unabhängige Quelle zurückführen **), und die Differenz aus einer verschiedenen Berechnung der Geschlagenen erklä-

---

*) Vgl. Hengstenberg, Ps. 3, S. 128 f.

**) Diese Quelle könnte man freilich möglicherweise in dem ausführlicheren alten Geschichtswerke suchen wollen, aus welchem unsere BB. Sam. und der Chron. geflossen sind, so dass die Unabhängigkeit unserer Psalmenüberschrift von den auf uns gekommenen historischen Schriften noch nichts für ihre Ursprünglichkeit bewiese; allein zur Annahme dieser Möglichkeit würde man doch nur dann berechtigt sein, wenn der spätere Ursprung der Ueberschriften durch andere Gründe wahrscheinlich gemacht oder erwiesen wäre. So lange aber dieser Beweis nicht geführt worden und so viele andere Gründe für das Gegentheil sprechen, wird es erlaubt sein, die Unabhängigkeit der geschichtlichen Notizen in den Ueberschriften der Psalmen neben andern Argumenten mit als Beweise für die Echtheit und Ursprünglichkeit derselben anzuführen.

ren müssen, wofür J. D. Michaelis in der historia belli Nesib. p. 88 eine treffende Erläuterung aus der Geschichte des siebenjährigen Krieges beigebracht hat.

Nach dem Allen lässt sich auch die wörtliche Uebereinstimmung einzelner Ueberschriften mit unsern historischen Büchern, wie Ps. 34, 1 mit 1 Sam. 21, 14 und Ps. 54, 2 mit 1 Sam. 23, 19 nur aus einer Abhängigkeit und Bezugnahme der Verfasser der BB. Sam. auf diese Psalmen ableiten.

Bei so vielen und so gewichtigen Gründen für die Ursprünglichkeit der Psalmenüberschriften müssten die Gründe für das Gegentheil sehr bedeutend sein, wenn sie dieselben aufwiegen sollten. — Von den neuern Gegnern derselben wird nur folgendes geltend gemacht:

a. „Wenn alle Lieder, deren Dichter bestimmt werden, mit der geringfügigen Ausnahme jener drei (d. h. der Ps. 72 u. 127 von Salomo, u. des Ps. 90 von Moses) nur von David und dessen Sängern abstammen sollen: wie kommt es, dass der Psalter gar keine Dichter aus den vielen andern Zeiten und Jahrhunderten nahmhaft macht". So Ewald, poett. BB. I, S. 214. Hierauf hat schon Hengstenberg (Ps. IV, 2, S. 237 f.) vollkommen ausreichend geantwortet: „Aber gewinnt man denn etwa die vermissten Namen, wenn man die in der Ueberschrift genannten beseitigt. Dass das Problem nicht etwa auf Kosten der Ueberschriften gelöst werden darf, erhellt schon daraus, dass ihm das andere zur Seite steht, dass in den geschichtlichen Büchern keine andern Sänger heiliger Lieder nahmhaft gemacht werden, ausser David und seinen Sängern. Beide Probleme erklären sich aber daraus, dass der gekrönte Sänger mit seinem Gefolge unter Israel so unbedingt als der Meister des heiligen Gesanges galt, dass neben seinem Namen und dem an ihn geketteten seiner Sänger und seines Nachfolgers auf dem Throne kein anderer Name aufkommen konnte, und Niemand selbst es wagte ihn zu nennen". *) Ausser

---

*) Die weiteren Bemerkungen Hengstenbergs über diesen Punkt erscheinen weniger triftig, bedürfen wenigstens mancher Beschränkung, wenn sie volle Gültigkeit behalten sol-

Moses, David und Salomo sind noch Asaph, den auch die Geschichte neben David nennt (2 Chr. 29, 30. Neh. 12, 46), Heman und Ethan in den Ueberschriften genannt, also überhaupt neben David fünf Dichternamen erwähnt.

b. „Untersucht man die innere Art und Eigenthümlichkeit aller der Daviden oder einem seiner Sänger zuertheilten Lieder: so zeigt sich da auch bei geringer Aufmerksamkeit, wie viel mehr bei der schärfern Einsicht, die äusserste Unähnlichkeit sehr vieler solcher Lieder in dem Masse, dass sie alle demselben Dichter zuzuweisen im strengeren geschichtlichen Sinne rein unmöglich wird". Ewald ebendas. Allein begründete Unähnlichkeit, welche die Einheit des Dichters ausschliesst, tritt uns nur in den 12 Liedern entgegen, welche Asaphs Namen tragen; aber wo steht es denn geschrieben, dass alle diese Lieder von dem einen Asaph, dem Zeitgenossen Davids herstammen? Da die Nachkommen Asaphs sich bis auf die Zeiten Nehemias erhalten haben, und nach einer theils durch die Genealogie der Aaroniten (1 Chr. 5, 27), theils durch Luc. 1, 59 bestätigten Sitte in derselben Familie öfter dieselben Namen wiederkehrten: so konnte leicht ein Urenkel oder noch späterer Nachkomme wieder den Namen seines berühmten Ahnen führen; oder wenn das nicht, so kann der Name des Stammvaters dieses berühmten Sängergeschlechts generisch zur Bezeichnung des ganzen Geschlechts gesetzt sein. In den mit Davids Namen bezeichneten Psalmen aber ist die Unähnlichkeit nicht so gross, dass sie nicht alle könnten von David gedichtet sein, dessen dichterischer Geist schon aus dem Grunde nicht als einseitig und beschränkt gedacht werden darf, weil er im Gebiete des Gesangs einen so unbedingten Ruf erlangt hat *); vielmehr zeigen sich

---

len. So gilt z. B. nur von vielen, nicht von allen namenlosen, nichtdavidischen Psalmen, dass keiner von ihnen einen individuellen und persönlichen Charakter trägt, und dass in allen der Sänger nur als Organ der Gemeinde auftritt.

*) Vgl. noch die treffende Anwendung, welche Hengstenberg (Ps. IV, 2, S. 239) von der von Ewald anerkannten und ausgesprochenen Vielseitigkeit des Propheten Jesajas auf die Davidische Lyrik macht.

bei vorurtheilsfreiem tieferem Eingehen auf die angeblich exclusiven Unähnlichkeiten im Hintergrunde derselben überall Spuren von Aehnlichkeit, welche einen und denselben königlichen Sänger wieder erkennen lassen. Um die „tiefere Einsicht" der modernen Psalmenkritik in ihrem wahren Lichte, d. h. als ein täuschendes Irrlicht zu erkennen, braucht man blos einen Blick auf die von Ewald und Hitzig zu Tage geförderten Resultate über den Ursprung und die Verfasser der verschiedenen Psalmen zu werfen. Wenn der Erstere z. B. Ps. 2 u. 110 mit Bestimmtheit dem Davidischen Zeitalter vindicirt, der Andere hingegen beide in die spätere Zeit der Makkabäischen Periode verweist, so sind solche Divergenzen wahrlich nicht geeignet, für die Versicherungen von „schärferer Einsicht" oder „tieferem Eindringen" Vertrauen zu erwecken.

c. Sodann wird aus der Wahrnehmung, dass das zweite und dritte Buch der Psalmen mehr und umfangsreichere Ueberschriften aufweisen als das erste, die Folgerung gezogen, dass das Ueberschriftwesen im Laufe der Zeiten zugenommen habe, die blosse Muthmassung allmählig immer mächtiger in dieses Gebiet eingedrungen sei, wie auch daraus zu ersehen, dass die LXX noch einige Psalmen mehr Daviden zuschreiben, andere dagegen auffallender Weise auf bekannte Propheten beziehen *). Aber dieses Argument verwandelt sich bei näherer Betrachtung der Sache in sein Gegentheil, in einen nicht unbedeutenden Beweis zu Gunsten der Echtheit der Ueberschriften. Der von den Gegnern geltend gemachten Wahrnehmung steht die andere von ihnen unberücksichtigt gelassene Thatsache entgegen, dass in den beiden letzten Büchern der Psalmen die Ueberschriften immer einfacher und seltener werden. Das vierte Buch (Ps. 90—106) giebt nur bei 3 Ps. (90. 101 u. 103) die Verfasser an, bei 4 (Ps. 92. 98. 100 u. 102) die Bezeichnung des Liedes theils mit, theils ohne Angabe seiner Bestimmung; und 10 Ps. sind ohne Ueberschrift; das למנצח und סלה

*) So Ewald a. a. O. S. 207 ff. u. 219, und v. Lengerke in seiner Compilation über die Ps. S. XXIV. Dagegen haben schon Eichhorn (Einl. III, §. 627) und De Wette (Comm. ü. d. Ps. S. 22) den abweichenden Ueberschriften der alten Versionen alle Beweiskraft abgesprochen.

kommt in diesem Buche gar nicht vor. Das fünfte Buch (Ps. 107—150) nennt bei 16 Ps. den Verfasser; drei von diesen haben noch das einfache למנצח, und nur einer hat eine historische Notiz (Ps. 142); bei 10 Ps. findet sich die Benennung **Pilgerlied** ohne Verfasser, während 18 Ps. ohne Ueberschrift geblieben sind. Das Ueberschriftwesen kann also im Laufe der Zeiten nicht allmählig zugenommen haben: und es muss als eine willkührliche Vermischung heterogener Dinge gerügt werden, wenn man die Abweichungen der Ueberschriften in der LXX vom hebräischen Canon hiemit in Verbindung gesetzt hat. — Das in den ersten Büchern der Psalmen vorliegende Sachverhältniss erklärt sich allein und vollständig aus den später zu entwickelnden Prinzipien, welche den oder die Sammler der von ihren Verfassern schon mit Ueberschriften versehenen Lieder geleitet haben.

Was sodann die Ueberschriften der LXX betrifft, so haben diese Uebersetzer bei 14 Psalmen (nach hebräischer Zählungsweise Ps. 33. 43. 71. 91. 93—99. 104. 137 u. 138) den Namen David, bei einem (Ps. 30) *εἰς τὸ τέλος* = למנצח, bei 4 Ps. (11. 14. 25 u. 81) zu dem Namen des Verfassers noch *ψαλμός*, bei Ps. 105. 107. 114. 116—119 *Ἀλληλούϊα* und bei mehrern Ps. noch andere Notizen historischer und liturgischer Art *) hinzugefügt, dagegen bei den Pilgerliedern die Namen der Verf. constant weggelassen (vgl. Ps. 122. 124. 127. 131 u. 133). Aus dem letzterwähnten Umstande folgert **Ewald** (a. a. O. S. 219), dass ihr hebräisches Exemplar hier die Namen noch nicht hatte; allein diese Folgerung

*) Es sind folgende: *τῆς μιᾶς Σαββάτου* Ps. 24, *πρὸ τοῦ χρισθῆναι* Ps. 27, *ἐξοδίου σκηνῆς* Ps. 29, *ἐκστάσεως* Ps. 31, *δευτέρα Σαββάτου* Ps. 48, *ἀναστάσεως* Ps. 66, *πρὸς τὸν Ἀσσύριον* Ps. 76, *ὑπὲρ τοῦ Ἀσσυρίου* Ps. 80, *ψαλμὸς ᾠδῆς τῷ Δαυὶδ τετράδι Σαββάτου* Ps. 94, *ὅτε ὁ οἶκος ᾠκοδόμηται μετὰ τὴν αἰχμαλωσίαν ᾠδὴ τῷ Δαυίδ* Ps. 96, *τῷ Δαυὶδ ὅτε ἡ γὴ αὐτοῦ καθίσταται* Ps. 97, *ὅτε αὐτὸν ὁ υἱός κατεδίωξε* Ps. 143, *πρὸς τὸν Γολιάθ* Ps. 144, und zu *εἰς ἀνάμνησιν* = להזכיר in Ps. 38 *περὶ Σαββάτου*, in Ps. 70 *εἰς τὸ σῶσαί με Κύριον*. Vgl. noch Ps. 71. 93. 137. 138. 146—148.

könnte doch nur dann einen Schatten von Wahrscheinlichkeit gewinnen, wenn sich anderweitige Spuren von dergleichen erst zur Zeit der Entstehung der LXX in den hebr. Text gekommenen Zusätzen entdecken liessen, wenn nicht vielmehr die sonstige vollkommene Uebereinstimmung dieser Version mit dem hebr. Texte, die so weit geht, dass die musikalischen Angaben zum Theil ganz sinnlos übersetzt, ja zuweilen, wie z. B. על מחלת nur mit griechischen Buchstaben wiedergegeben sind, den unzweifelhaften Beweis lieferte, dass diese Uebersetzer den nämlichen Text vor sich hatten, der auf uns gekommen ist, und ihre Abweichungen nur auf Rechnung der überall wahrzunehmenden und in vielen Fällen allgemein anerkannten Willkühr und Nachlässigkeit ihres Verfahrens zu setzen sind. Wie sie nach blossem Gutdüncken hie und da den Namen David hinzusetzten, so liessen sie ihn bei den Pilgerliedern weg, weil er ihnen nach ihrer Meinung über diese Lieder hier nicht passend erschien. Und welcher Art sind denn die andern Zusätze? Den im hebr. Texte überschriftlosen Ps. 71 haben sie überschrieben: *τῷ Δαυὶδ υἱῶν Ἰωναδὰβ καὶ τῶν πρώτων αἰχμαλωτισθέντων,* Ps. 93: *εἰς τὴν ἡμέραν τοῦ προσαββάτου, ὅτε κατῴκισται ἡ γῆ, αἶνος ᾠδῆς τῷ Δαυίδ,* Ps. 137: *τῷ Δαυίδ Ἱερεμίου;* bei Ps. 138. 146. 147 u. 148 haben sie zu *τῷ Δαυίδ* noch hinzugefügt *Ἀγγαίου καὶ Ζαχαρίου* — lauter sinnlose Zusätze, an denen man abnehmen möge, wie die hebr. Ueberschriften ausgefallen sein würden, wenn sie erst von späteren Sammlern nach Gutdünken oder unsichern Vermuthungen gemacht wären. Die Vergleichung dieser Beschaffenheit der den LXX eigenthümlichen Angaben mit der Beschaffenheit der Ueberschriften des hebräischen Textes kann demnach nur die Gründe für die Ursprünglichkeit der letzteren verstärken *).

---

*) In noch höherem Grade gilt dies von den Abweichungen der Ueberschriften der in der Londner Polyglotte befindlichen syrischen Version des Psalters, auf die sich der erste Bestreiter der Psalmenüberschriften, Vogel, noch berufen hat. Hier sind die musikalischen Notizen meistens ganz weggelassen, statt der im hebr. und griechischen Texte übereinstimmend angegebenen geschichtlichen Data entweder ganz

Es bleibt nur noch die Behauptung übrig, dass in sehr vielen Fällen die Ueberschrift mit dem Inhalte des Psalmes nicht übereinstimme und dadurch als falsch erwiesen werde, die den Hauptgrund der Opposition bildet und ein näheres Eingehen auf die Angaben der Verfasser erfordert.

§. 285.

Verfasser der Psalmen. — Moses und David.

Aus den im vorigen § entwickelten allgemeinen Gründen für die Echtheit der Ueberschriften ergiebt sich uns für die Beurtheilung ihrer die Verfasser der einzelnen Psalmen betreffenden

---

andere, aus dem Inhalte der Ps. gezogene historische Beziehungen oder auch blos geistliche Deutungen auf die christliche Kirche gegeben; von den Korachitischen Liedern sind manche dem Moses oder David zugeschrieben, u. dgl. mehr. Uebrigens ist es noch gar nicht ausgemacht, ob die Ueberschriften des syrischen Psalters vom Uebersetzer selbst oder erst von spätern syrischen Theologen herstammen; in den Ausgaben dieses Psalters von Erpenius und Dathe stehen sie nicht, und Dathe sagt darüber in der Vorrede nur: Inscriptiones Psalmorum, quae in textu hebraeo leguntur, Syri divinam earum originem non agnoscentes prorsus solent omittere, aliasque substituere, quibus vel occasionem, vel scopum, vel usum Psalmorum indicant; quae videntur tantum esse explicationes doctorum Syriacorum, cum in his inscriptionibus Codices non consentiant, uti modo diximus de Codice Halensi. Utrum in Erpenii Codicibus lectae non fuerint, an ab eo consulto omissae, non constat, cum nihil hac de re in praefatione dixerit. Mihi quidem non visum fuit eas ex Polyglottis Anglicanis excerpere atque huic editioni inserere, partim quod propter prolixitatem suam libri molem non parum auxissent, quod omni modo cavendum fuit, partim quod omnino exigua earum utilitas videtur, cum conjecturae illae de occasione qua Psalmi compositi sint, aut de sensu eorum vel literali vel mystico plerumque non adeo felices sint aut accuratae. Psalterium Syr. pag. XXXVI.

Angaben der allgemeine Grundsatz, dass der in der Ueberschrift genannte Verfasser so lange als der wahre und wirkliche Verfasser des Psalms gelten muss, bis durch entscheidende Gründe das Gegentheil überzeugend dargethan worden. Diesen Grundsatz hervorzuheben und geltend zu machen, dazu nöthigt das ganz unhistorische Verfahren der Gegner, welche von vornherein den geschichtlichen Angaben der Ueberschriften allen Werth absprechen und ihren subjektiven Empfindungen, Meinungen, Vorurtheilen die Bedeutung beilegen, welche nur eine gut verbürgte historische Tradition in Anspruch nehmen kann *). Mit dieser Subjektivität der gegnerischen Kritik hängt es zusammen, dass sie den Mangel an deutlich in die Augen springenden Beziehungen des Inhalts vieler Psalmen auf die in den Ueberschriften angegebenen besonderen geschichtlichen Verhältnisse sofort als ein Moment zur Verdächtigung der geschichtlichen Autorität der Ueberschrift geltend macht. Dieses besonders bei de Wette beständig wiederkehrende Verfahren gründet sich auf die falsche Voraussetzung, dass die Psalmen, welche speziellen geschichtlichen Ereignissen ihre Entstehung verdanken, gleich gewöhnlichen Gelegenheitsgedichten sich in sentimentalen Schilderungen der persönlichen Verhältnisse und weitläuftigen Darlegungen der veranlassenden Umstände ergehen sollten, während die Psalmen alle Gebete und Lobgesänge sind, eben so sehr zur Erbauung und zum Trost der gläubigen Gemeinde, als zur Stärkung und Belebung des eigenen Glaubens der Sänger gedichtet. Hierüber hat Hengstenberg sehr wahr bemerkt, „dass eine weitläuftige und ins Einzelne gehende Auseinandersetzung persönlicher Verhältnisse dem lebendigen Glauben unmöglich ist, der überzeugt, dass unser himmlischer Vater weiss, wessen wir bedürfen, ehe denn wir ihn bitten, Matth. 6, 7. 8, an blossen Andeutungen und leichten Umrissen genug hat. Anders

*) Wie überhaupt die neologische Kritik sich einer gar zu unbedingten Vernachlässigung, ja Verachtung der historischen Tradition schuldig macht, das hat unter Anderen Kleinert, Echtheit der Jesaj. Weiss. 1, S. LXXVII ff. mit schlagenden Beispielen an den neueren Ansichten über den Jesaja nachgewiesen, und könnte noch mit vielen andern Beispielen belegt werden.

ist es, wo das Gebet nur formell ein Sinnen des Herzens vor Gott, der Sache nach ein Gespräch des Betenden mit sich selbst ist. Da stellt sich leicht die Neigung ein, sich in das Einzelne der Leiden zu vertiefen, sich in sentimentalen Schilderungen der Verhältnisse zu ergehen. Noch weit mehr aber ist das ins Auge zu fassen, dass die heiligen Sänger und vor Allen ein David nicht etwa zunächst in ihren Psalmen allein sich selbst im Auge hatten, und dann später das seinem Ursprunge nach durchaus Individuelle dem allgemeinen Gebrauche widmeten, wie dies die gangbare Vorstellung ist, sondern vielmehr von Anfang an bei der Darlegung ihrer eigenen Empfindungen den Zweck der Erbauung der Gemeinde ins Auge fassten. Die aus individuellen Veranlassungen hervorgegangenen Psalmen sind von den Lehrpsalmen im engeren Sinne durch eine fliessende Grenze geschieden. Auch die ersteren tragen im Allgemeinen den Charakter der Lehrpsalmen. — — David namentlich war so eng mit der Gemeinde verwachsen, erkannte so tief seine göttliche Mission, ihr einen Schatz heiliger Poesie zur Lehre, zur Erbauung und zum Troste zu geben, dass er in allen seinen persönlichen Zuständen von vornherein mit klarem Bewusstsein ein Abbild der ähnlichen seiner Brüder, der Gerechten, erkannte, sich als ihren Mund und Repräsentanten, den Trost, welcher zunächst ihm gewährt wurde, als zugleich ihnen bestimmt. Damit war nothwendig die Tendenz verbunden, das Besondere überall hinter dem Allgemeinen zurücktreten zu lassen, es nur auf dem Grunde desselben leise anzudeuten“ *). Hiedurch wird zugleich das Verfahren Hitzigs, in einzelnen Worten durch roh buchstäbliche Deutung concreter Dichterbilder geschichtliche Anspielungen zu suchen, und darnach die Psalmen auf möglichst späte historische Ereignisse zu beziehen, als ein verkehrtes zurückgewiesen, weil ihm dieselbe irrige Voraussetzung zu Grunde liegt.

Als Verfasser von Psalmen sind in den Ueberschriften genannt:

1. Moses als Verfasser des 90. Psalms. „Das Lied hat etwas ungemein Ergreifendes, Feierliches, in die Tiefen der Gottheit Versenkendes. An Inhalt und Sprache ist es durchaus ursprünglich und urkräftig; und würde nach alle dem, da es sehr alt sein muss, von Mose dem Manne Gottes mit Recht abzuleiten sein, wenn

*) Vgl. Hengstenberg, Psalmen I, S. 52 u. 53.

wir nur genauer die Gründe kennten, die den Sammler dazu berechtigten. Am Ende des Irrens in der Wüste konnte Mose wohl von diesen ernstern Gedanken ergriffen werden; und ein in grossen Unternehmungen ergrauter Mann, der am Ende der irdischen Laufbahn steht, ist deutlich der Dichter". (Ewald). Die Gründe aber, die den Sammler bewogen, dieses Lied Mosen, auf den es so vollkommen passt, beizulegen, sind in der historischen Ueberlieferung zu suchen. Denn sollte auch wegen der Bezeichnung Mosis als „Mannes Gottes" die Ueberschrift nicht von Moses selbst herrühren *), so stammt sie jedenfalls aus einer guten alten Quelle, wahrscheinlich von derselben Hand, welche den „Segen, womit Moses der Mann Gottes die Söhne Israels segnete vor seinem Tode" (Deut. 33, 1) dem von Moses verfassten Gesetzbuche hinzugefügt hat, vielleicht von Caleb, welcher Jos. 14, 6 Moses so nennt. Ganz unbedeutend sind die gegen die Mosaische Abfassung unsers Ps. erhobenen Bedenken. a. Der Einwand, dass V. 10, wo die Dauer des menschlichen Lebens auf 70 höchstens 80 Jahre bestimmt wird, mit Deut. 34, 7 streite, wornach Moses selbst 120 Jahr alt wurde, erledigt sich durch die einfache Bemerkung, dass Moses diesen Psalm im Namen der Gemeinde gedichtet hat, die in Folge des auf ihr lastenden Zornes Gottes in der Wüste dahinstarb (vgl. Num. 14, 22 f.), bevor die Meisten auch nur das von Moses genannte Lebensalter erreicht hatten, wie denn überhaupt ein Alter von mehr als 80 Jahren auch damals schon zu den seltenen Ausnahmen gehören mochte. — b. Die Behauptung de Wettes, dass „der Psalm in Sprache und ganzer Dichtungsart den übrigen Psalmen ähnlich" sei, beweist gar nichts, weil einerseits die Schriften Mosis für alle Folgezeit Vorbild und Muster waren, andrerseits die Aehnlichkeit noch keine vollkommene Gleichheit ist. Gerade in der Sprache berührt sich unser Ps. vorzugsweise mit den poetischen Stücken des Pentateuchs, namentlich mit Deut. 32, während die durchgehende Originalität der Dichtung jeden Gedanken an Entlehnung ausschliesst. Nur in Deut. 33, 27 heisst Gott

---

*) Auch Hengstenberg hält es, weil diese Bezeichnung in den BB. Mosis nie vorkommt, sondern nur in dem von fremder Hand hinzugefügten Anhange (Deut. 33, 1) für wahrscheinlicher, dass die Ueberschrift von einem Andern hinzugefügt worden.

מָעוֹן wie hier in V. 1; ferner vgl. das תְחוֹלֵל V. 2 mit מְחֹלֵל Deut. 32, 18, die Verbindung יְמֵי־שְׁנוֹתֵינוּ (V. 10) Tage unserer Jahre zur Bezeichnung der Lebenszeit, die sich ausser Gen. 25, 7 u. 47, 8. 9 nur noch 2 Sam. 19, 35 u. Kohel. 6, 3 findet, aber während die beiden letzten Stellen durch den Gebrauch der Form יְמֵי שְׁנֵי sich als wörtliche Entlehnungen aus der Genesis zu erkennen geben, zeigt sich in unserm Ps. die selbstständige Bildung in der Form יְמֵי שְׁנוֹת, und wenn auch שְׁנוֹת nicht selten neben שָׁנִים vorkommt, so ist doch die Form יְמוֹת (V. 15) nur noch in Deut. 32, 7 anzutreffen; das הִנָּחֵם עַל־עֲבָדֶיךָ V. 13 mit עַל־עֲבָדָיו יִתְנֶחָם Deut. 32, 36, und andere von den Ausll., namentlich von Stier und Hengstenberg angeff. Parallelen. — c. Kaum der Erwähnung werth ist die Behauptung von Köster zu V. 15: der Ausdruck setze eine lange Leidensperiode voraus und passe daher schwerlich auf die Israeliten in der Wüste, welche vielmehr Jehova's Grossthaten gesehen hatten; denn sie ignorirt die 38 Jahre der Verwerfung des Volks, während welcher das Aussterben des unter dem göttlichen Zorne liegenden Geschlechts Anlass genug zu der Bitte gab: „Erfreue uns gleich den Tagen, da du uns plagtest, den Jahren, da wir Böses sahen". Hiezu kommt noch, dass in dem Ps. die ernste Stimme des alten Gesetzgebers gar nicht zu verkennen ist, der — wie Tholuck treffend sagt — „nach einem prüfungsvollen Leben, nach Erfahrung vieler herben Geschicke, namentlich auch einer erschrecklichen Sterblichkeit seiner Genossen mit einer grossen noch zu vollendenden Aufgabe vor sich seinen Blick zu dem Gotte richtet, den er von jeher als die Zuflucht seines Geschlechts kennen gelernt hat, zu dem starken ewigen Gotte, und nach einem neuen Aufgang seines Gnadenlichtes seufzt". Sodann tritt uns in keinem andern Psalme die Lehre von dem Tode als dem Solde der Sünde so laut, so ergreifend entgegen, als in diesem; endlich „giebt es kein anderes Lied im Psalter, welches in ihm so einsam da stände, dem Grundtone und den Einzelheiten nach, keines, für das sich so wenig in charakteristischen Einzelheiten übereinstimmende Parallelstellen darböten" (Hengstenberg) *). — Der Psalm ist aus

*) Kritiker, welche wie Hitzig u. v. Lengerke den Psalm

den letzten Jahren der 38jährigen Strafzeit in der Wüste. Von der Erfüllung seines Gebets erlebte Moses selbst nur noch den Anfang in dem siegreichen Vordringen des Volks Israel in Gilead und Basan, wo Gott wieder anfing, seinen Knechten sein Thun und seine Herrlichkeit ihren Kindern zu zeigen (V. 16).

2. David als Verfasser von 73 Psalmen (3—9. 11—32. 34—41. 51—65. 68—70. 86. 101. 103. 108—110. 122. 124. 131. 133 u. 138—145) *). Sollen wir ihre Eigenthümlichkeiten charakterisiren, so können wir uns nur die gründliche und allseitige Würdigung derselben, welche Hengstenberg, Ps. IV, 2 S. 221 ff. gegeben hat, aneignen. „Eigenthümlich ist den Davidischen Ps. zuerst die Mannigfaltigkeit der Gegenstände, Situationen und Weisen. Die übrigen Psalmensänger theilen sich nur in seinen Reichthum. Er umfasst das ganze Gebiet heiliger Lyrik, was sich aus seiner reichen dichterischen Begabung, der Mannigfaltigkeit seiner Lebensschicksale, den Verhältnissen seiner Zeit, der eine freiere Umschau vergönnt und die nicht mit Gewalt auf einen einzelnen Punkt hingedrängt war, und seiner persönlichen Stellung in ihr erklärt, die seinem regen Geiste einen weiten Blick gewährte. Eigenthümlich ist David ferner eine grosse Tiefe und Lebhaftigkeit der Empfindung, die sich sowohl in dem Ausdrucke des Schmerzes, dem Schreien aus der Tiefe äussert, in das kältere Naturen sich so wenig finden können — zartes Herz, tiefer Schmerz — als in dem Jauchzen über die Erlösung, namentlich aber in dem raschen Uebergange von dem einem zum andern. David hat ohne Zweifel den Ton angeschlagen zu der in den Psalmen so oft plötzlich und unvermittelt eintretenden göttlichen beruhigenden Einsprache. Eine Folge der besonderen Tiefe und Lebhaftigkeit der Empfindung ist, dass David sich höher schwingt, wie alle andern Psalmensänger, vgl. Ps. 18. 29. 68. 110. 139, womit dann die grössere Schwierigkeit der Davidischen Psalmen verbunden ist und eine Vorliebe für seltene Formen und Wörter, während auf

---

in die Makkabäerzeit, oder wie Köster und Maurer in das babylonische Exil verweisen, sprechen damit nur ihrer ganzen Kritik selbst das Urtheil.

*) Weder 71, wie Rosenmüller und Eichhorn, noch 74, wie De Wette, Ewald und Vaihinger zählen.

der andern Seite gerade David eine besondere Fähigkeit hat, sich der Fassungskraft der Einfältigen anzubequemen. — — Eigenthümlich ist ferner den Davidischen Psalmen die Verbindung von kindlicher Demuth, die an den anspruchslosen Hirtenknaben erinnert, vgl. z. B. Ps. 23. 131, mit einem heroischen Glauben, dem spiritus fortitudinis, der in seinem Gotte Mauern erspringt, und sich nicht fürchtet vor Myriaden Volkes, welche rings um ihn gelagert, und in dem wir den Kriegsmann und Helden David, den Löwenbezwinger und Sieger Goliaths wieder erkennen, vgl. z. B. Ps. 3. 18. 27. 35. 60. 68. Eigenthümlich die besondere Energie des Bewusstseins um die vergeltende Gerechtigkeit Gottes, die sich in den Jahren der Saulischen Verfolgung ausgebildet hatte; in der David besonders durch diesen Schild sich gegen die Verzweiflung deckte. Eigenthümlich dass unter den Nöthen des Lebens die Bedrängung durch gottlose Feinde so stark hervortritt, mit denen David so besonders schwere Kämpfe zu bestehen hatte. Dann kam noch ein eigenthümliches (d. i. prophetisches) Element in die Davidische Psalmenpoesie durch die Verheissung in 2 Sam. 7" *).

Die grosse Zahl von Davidischen Psalmen kann nach dem, was früher (§. 277) über Davids ungewöhnliche dichterische Begabung und reiche Lebenserfahrung bemerkt worden, nicht im Mindesten befremden. Aber dieser Reichthum ist unter dem Scheermesser der modernen Kritik auf ein armseliges Minimum zusammengeschrumpft **). „Die Fruchtbarkeit der Davidischen Muse —

*) Hiemit vgl. die nicht minder treffenden Bemerkungen von Tholuck, Psalmen S. XLII ff.

**) Und selbst dieses Minimum wollen radicale Kritiker, wie Vatke, d. Relig. d. A. T. I, S. 292, von Lengerke, d. Ps. S. XXVI u. A. ihm noch entreissen. Während de Wette, weil ihm die Unechtheit vieler David beigelegter Psalmen ausgemacht scheint, nach seinen kritischen Grundsätzen die Echtheit aller übrigen Davidischen Ps. für problematisch erklärt, und Vatke sich nicht für berechtigt hält irgend einen der uns erhaltenen Ps. mit Sicherheit in das Davidisch-Salomonische Zeitalter hinaufzurücken, unternimmt es v. Lengerke, nicht nur dem königlichen Dichter alle Psalmen mit Bestimmtheit abzusprechen, sondern

meint de Wette (Ps. S. 13), kann man vernünftiger Weise nicht als Zweifelsgrund gegen die Echtheit der ihm zugeschriebenen

---

sogar in vollem Ernste zu behaupten, dass David weder ein religiöser Dichter gewesen sei, noch überhaupt Veranlassung, ein solcher zu werden, gehabt habe, indem die Grundschrift der BB. Samuels ihn zwar als einen hochherzigen, starken, kühnen und edlen, aber auch als einen rohen Charakter darstelle, der weit entfernt war von jener weichen Hingebung und niedergedrückten, unterwürfigen Stimmung, wie sie sich in vielen Psalmen ausspreche. Für die weitere Begründung dieser Behauptung verweist unser Kritiker auf Rödiger, welcher dies in der A. L. Z. 1841 Nr. 192 trefflich ausgeführt habe. Die angeführte Nr. enthält aber gar keinen Aufsatz von Rödiger, und das Citat beruht auf einem Schreib- oder Druckfehler; dagegen finden sich fast alle angeführten Momente in einer mit Ed. R. (Reuss?) unterzeichneten Recension von Ewalds poett. BB. d. A. B. in der A. L. Z. 1839 Nr. 192, die v. Lengerke wahrscheinlich gemeint hat. Indess einer Widerlegung bedarf die hier gegebene Deduction nicht, da sie nach der eigenen Erklärung ihres Urhebers nichts weiter beweisen soll, „als dass unsere historische Kritik noch an der einen und andern petitio principii laborirt, und dass sie keineswegs noch so vielen Ankergrund gefunden hat, als sie sich selbst überredet“. — Wenn David kein religiöser Dichter war, so war er überhaupt kein Dichter. Ed. R. sagt zwar: „drei Stellen, 2 Sam. 1, 17. 3, 33 u. Amos 6, 3, erheben dies über allen Zweifel“. Allein „streng genommen ist in Amos 6, 3 nur von seiner Sangmeisterschaft die Rede“ — entgegnet von Lengerke; und die beiden andern Stellen beweisen nur, dass der spätere Redactor der BB. Samuels ihn für einen Dichter gehalten und etliche aus alter Zeit überlieferte Klagelieder ihm zugeschrieben hat. Mit welchem Rechte? mit keinem grössern als mit dem er 2 Sam. 22 ihm den 18. Ps. beilegt, für dessen nachdavidischen Ursprung v. Lengerke S. XVI f. ein halbes Dutzend Gründe aufführt. Allein „dass David ein Dichter war — sagt v. Leng.

Psalmen anführen, aber wohl die Einförmigkeit derselben. Viele besonders unter den Klag-Psalmen, haben Einen Inhalt, Ton und Gegenstand. So wiederholt sich selbst kein Dichter, am wenigsten ein solcher, der eine Elegie, wie jene auf Saul und Jonathan, zu dichten vermag". Indess weder der Reichthum der Poesie Davids an Klagepsalmen, noch ihre Einförmigkeit kann uns besonders auffallen, wenn wir erwägen, wie reich das vielgeprüfte Leben dieses Dichterkönigs an langwierigen und schweren Trübsalen war, und wie Monotonie der natürlichste Ausdruck der Klage ist, und alle Leiden Davids bis auf einen gewissen Grad einerlei Grund, Charakter und Form hatten. Aber so monoton und sich wiederholend, wie de Wette sie findet, sind auch die Davidischen Psalmen gar nicht. Neben einzelnen öfter wiederkehrenden Zügen zeigt sich selbst in seinen Klagepsalmen überall Mannigfaltigkeit und Abwechslung in den Bitten, Klagen und Hoffnungen, und nicht selten überraschende Originalität in Bildern, Wendungen und Ausdrücken, die den reichbegabten, selbstständigen Dichtergeist bekunden. Wie viel diese Klage über Einförmigkeit und beständige Wiederholung zu bedeuten hat, lässt sich schon daraus abnehmen, dass Ewald im direktesten Widerspruche dagegen gerade um der grössten Verschiedenheit willen viele Psalmen David absprechen zu müssen glaubt, den Abstand z. B. gleich zwischen Ps. 3

— kann nicht bezweifelt werden, da ihn die Nachwelt doch nicht ohne Grund so hoch als Dichter gefeiert und ihm in unserer Sammlung so viele Lieder beigelegt hätte"; aber die Nachwelt hat ihn dadurch ja als religiösen Dichter gefeiert, was er, wie wir bereits vernommen, keineswegs war, folglich hat sich die Nachwelt in ihrer Verehrung für den gefeierten König getäuscht und kann mit ihrer Meinung nicht beweisen, dass David überhaupt ein Dichter gewesen. — Doch Sapienti sat! — Wie contrastirt doch mit solchem, aller Geschichte Hohnsprechenden, kritischen Gebahren selbst die Psalmenkritik eines Hitzig, welche mit dem Satze anhebt: „Wenn es in geschichtlichen Dingen irgend eine Gewissheit giebt, so dürfen wir, dass uns im Psalmbuche Davidische Gedichte aufbewahrt seien, von vorn überzeugt sein!" (Psalmen II, S. 1).

— 4 und Ps. 5, zwischen Ps. 7 — 8 u. Ps. 9—10 „unendlich" findet und sich nicht zu denken vermag, wie David, wenn er wirklich der Dichter von Ps. 3. 4. 7. 8 ist, auch Ps. 5. 9 u. 10 gedichtet haben könne (vgl. poett. BB. I, S. 214. 215). — Wenn die auf den ästhetischen Geschmack sich basirenden Urtheile zweier so berühmter Kritiker so widersprechend lauten, so wird es erlaubt sein, denselben alle beweisende Kraft abzusprechen und bei der Kritik der einzelnen Psalmen nur die Gründe zu beleuchten, die sich auf geschichtliche und sprachliche Momente stützen.

Ueberblicken wir die Resultate der modernen Kritik über die einzelnen Davidischen Psalmen, so finden wir bei so wenigen die Richtigkeit der Ueberschrift unangefochten, dass wir uns kaum bei Einem der Kritik entschlagen können. Ausser Ps. 3 u. 4 sind es eigentlich nur Ps. 8. 11. 13. 15. 23. 32. 41. u. 101, die ziemlich allgemein als Davidisch anerkannt werden *). — Ps. 3 ist der Ueberschrift zufolge von David verfasst, „als er vor seinem Sohne Absalom floh." Auf diese Lage Davids passt der Inhalt des Ps. sehr gut. Die Klage: „Herr wie sind meiner Feinde so viele, Viele erheben sich wider mich, Viele sagen zu meiner Seele, er hat keine Hülfe bei Gott" (V. 2. 3), erinnert an die Zeit, da David berichtet wurde: „das Herz Jedermanns in Israel folget Absalom nach", und David zu den Knechten bei ihm sprach: „Auf! und lasset uns fliehen, denn es wird für uns kein Entrinnen vor Absalom sein", 2 Sam. 15, 13. 14. Sodann die Zuversicht, mit der er V. 7 betet: „ich will mich nicht fürchten vor Myriaden Volks, die sich ringsum wider mich gelagert", setzt nicht allein voraus, dass die Bedrängniss durch Feinde eine sehr grosse war, wie bei der Empörung Absaloms, wo Ahitophel 12000 Mann auserlesen und mit ihnen den König überfallen und erschlagen will (2 Sam. 17, 1. 2), sondern auch dass sie nicht die erste war, welche David in seinem Leben erfuhr. Schon hiedurch und noch mehr durch V. 5, wo der Sänger die Erhörung seines Gebets vom

*) Bei Ps. 13 u. 23 hat selbst v. Lengerke keinen einzigen Grund aufzufinden, und bei den andern nichts weiter vorzubringen vermocht, als dass sie Beziehungen auf einzelne Stellen des Mosaischen Gesetzes enthalten oder ihrer Stellung wegen nicht von David sein könnten.

heiligen Berge d. i. von Zion aus erwartet, wird der Gedanke an die Bedrängnisse Davids in der Saulischen Zeit *) ausgeschlossen. Treffend bemerkt auch Ewald: „Davids Hoheit, Farbe und Sprache sind unverkennbar; aber eben so, dass er schon längst auf dem Gipfel der menschlichen Macht gestanden, schon längst die höchste Gunst bei Gott erfahren hat, und unendlich oft schon seine Gefühle in Liedern ergossen, sich im Vertrauen zu Gott gestärkt hatte". Vgl. hiefür namentlich V. 4—6. 8 u. 9. — Ps. 4 ist dem vorigen so verwandt (vgl. V. 3. 7 u. 9 mit Ps. 3, 3. 4. 6), dass er von den Meisten auf dieselbe Zeit und Lage Davids bezogen wird. Auf die Saulischen Verfolgungen, und speziell auf den Einfall der Amalekiter in Ziklag (1 Sam. 30, 1 ff.), an welche Hitzig und Tholuck denken, passen V. 3. u. 4: „ihr Mannessöhne, wie lange soll meine Ehre zur Schande sein (geschändet werden), wie lange wollt ihr Nichtiges lieben und Lüge suchen? erkennet doch, dass der Herr sich ausgesondert hat seinen Frommen", in keiner Weise. Diese Worte setzen voraus, dass die Feinde die dem Sänger verliehene göttliche Ehre angetastet, gegen seine göttliche Erwählung sich empört hatten. Dies geschah in der Verschwörung und Empörung Absaloms, der durch lügenhafte Vorspiegelungen „das Herz der Männer Israels stahl", 2 Sam. 15, 6. Dass aber — wie de Wette einwendet — der Sänger keinen treulosen Sohn, sondern Männer überhaupt anredet, erklärt sich theils daraus, dass Absalom nur das Werkzeug einer mit dem frommen Regimente Davids unzufriedenen gottlosen Parthei war, theils daraus, dass David in allen seinen Psalmen die individuellen Verhältnisse auf allgemeine, die Erbauung aller Frommen fördernde Wahrheiten zurückzuführen pflegt. — Ps. 8 bietet keine historischen Beziehungen dar. Der Davidische Ursprung wird von den Meisten entweder stillschweigend oder ausdrücklich anerkannt. Ewald sagt von Ps. 8. 19 u. 29: „diese 3 Lieder sind gewiss alt, durchaus ursprünglich; jedes in seiner Art vollendet; und es leidet keinen

---

*) Gegen diese Annahme von Hitzig hat sich Hengstenberg ausführlich erklärt, und zugleich die Situation des Sängers nebst der Abfassungszeit genauer zu bestimmen versucht, worüber sich jedoch nur mehr oder weniger wahrscheinliche Vermuthungen aufstellen lassen.

Zweifel, dass sie aus Davidischer Zeit sind." — Auch Ps. 11 gestattet keine historische Deutung und handelt von dem „Vertrauen auf den Herrn und seinen Schutz wider die grosse Macht des Bösen" überhaupt. — Ps. 13 ist nach Ewald „gewiss alt", und von demselben Dichter wie Ps. 6; worin Maurer, Hitzig u. A. beistimmen und ihn für Davidisch erklären. Er stammt wahrscheinlich aus der späteren Zeit der Saulischen Verfolgung, enthält aber keine speziellen historischen Merkmale, und ist wohl gleich zu allgemeinem Gebrauche aller hartbedrängten und verfolgten Kinder Gottes verfasst *). — Ps. 15 mit dem Grundgedanken, dass nur der, welcher nicht blos im Tempel, sondern im Leben durch Erfüllung des göttlichen Gesetzes, besonders der Pflichten gegen den Nächsten seine Gottesfurcht bewährt, würdig sei des Vorrechts, im Hause Gottes zu bleiben, wird allgemein für ein echtes Lied Davids gehalten, der ihn, wofür die Verwandschaft mit Ps. 24 entschieden spricht, bei der Versetzung der Bundeslade auf den Berg Zion (2 Sam. 6, 12 ff. 1 Chr. 16) gedichtet habe, um bei dieser Gelegenheit das Volk vor blos äusserlichem Gottesdienst zu warnen und zur wahren Verehrung des Herrn zu erwecken. — Bei Ps. 23, welcher die gütige Fürsorge Gottes gegen die Seinen unter dem Bilde des guten Hirten, ohne alle persönlichen Beziehungen, preist, urtheilt de Wette über die verschiedenen historisirenden Deutungen, von welchen Rosenmüller eine ganze Reihe aufführt, ganz treffend: „sie verrathen gänzlichen Mangel an Geschmack, da sie die poetischen Bilder (z. B. das Gastmahl) historisch deuten". Eben so wahr urtheilt Hengstenberg über den Versuch Hitzigs, diesen Ps. dem Jeremias zu vindiciren, er „werde stets denjenigen willkommen bleiben, die seine kritische Weise charakterisiren wollen". — Ps. 32 ist ein nach der Versündigung Davids mit der Bathseba durch das 2 Sam. 12 erzählte Ereigniss veranlasster Preis der Sündenvergebung, für die Gemeinde zur Unterweisung bestimmt (משׂכיל), wie fast allgemein

*) Rosenmüller und de Wette wollen ihn mit Jarchi und Kimchi auf das Exil des israelitischen Volks deuten, aber in grellem Widerspruch mit dem ganzen Psalme, in welchem der Sänger durchgängig in der ersten Person Singularis redet.

anerkannt und zuletzt noch von *Hengstenberg* ausführlich nachgewiesen worden. Selbst *de Wette* hat die gegen diese Beziehung des Ps. in den frühern Ausgaben seines Comm. erhobenen Bedenken später fallen lassen *). — Bei Ps. 41 kann weder die Bemerkung *Ewalds*: „das Lied *scheint* erst aus den verwickelten Verhältnissen des achten oder gar des siebenten Jahrhunderts hervorgegangen", noch die von *Hitzig*, dass er seiner Stellung nach derselben Zeit wie Ps. 35 angehöre, einen gültigen Grund gegen die Davidische Abfassung abgeben. Dass der Dichter sich wie Viele annehmen, in Krankheit befunden habe, hat schon *de Wette* bezweifelt, und *Hengstenberg* ausführlich widerlegt. — Ueber Ps. 101, „Davids Regentenspiegel" urtheilt *de Wette* „der Ueberschrift, der zufolge David der Verf. dieses Psalms sein soll, steht nichts entgegen; vielmehr ist derselbe durch seine Gediegenheit ganz eines solchen Dichters würdig", und *Ewald*: „Leicht ist der Dichter als ein mächtig gebietender König und zwar als David zu entdecken, denn Davids hoher Sinn spricht sich überall aus".

Bei den *übrigen Davidischen Psalmen* gehen die Ansichten der modernen Kritiker zum Theil sehr weit aus einander. — Ps. 5 wird theils wegen der Erwähnung des Tempels (V. 8), theils wegen der „moralischen Gemeinplätze" (*Köster*) David abgesprochen. Allein בֵּית יְהוָה und הֵיכָל heisst nicht blos der Salomon. Tempel, sondern auch die Stiftshütte schon Exod. 23, 19. 34, 26. Deut. 23, 19. 1 Sam. 1, 24. 3, 15 u. 1 Sam. 1, 9. 3, 3; und dass hier nicht etwa ein späterer Verf. dieser Bücher die Ausdrucksweise seiner Zeit auf die Vorzeit übertragen habe, zeigt Ps. 27, wo der Sänger nicht nur wünscht, בְּבֵית יְהוָה zu weilen und den Herrn בְּהֵיכָלוֹ zu suchen V. 4), sondern zugleich auch gelobt, בְּאָהֳלוֹ zu opfern (V. 6), also aufs bestimmteste das heilige Zelt הֵיכָל und בית יהוה nennt. Das Argument der Gegner geht von der irrigen Voraussetzung aus, dass das Heiligthum des Herrn als ein

---

*) Nur *Hitzig* legt auch diesen Ps. seinem Lieblinge Jeremias bei, und v. *Lengerke* wendet gegen die Davidische Abfassung ein: „V. 1 u. 2 *scheinen* schon auf Exod. 34, 7 hinzuweisen, und V. 6 beruht auf Deut. 4, 29".

grosses Gebäude oder Palast היכל genannt worden, während es doch nur als die Residenz Jehova's als Königs von Israel diesen Namen führte *). Selbst die Erwähnung der Vorhöfe in Ps. 65, 5 u. 84, 3. 11 führt nicht auf den Salomonischen Tempel. Denn wenn auch von der Stiftshütte nur der Priestervorhof ausdrücklich erwähnt wird, so ist es doch höchst wahrscheinlich, dass von der Zeit an, wo sie eine bleibende Stellung an einem Orte erhielt, auch eine besondere Abtheilung für das Volk vor dem Priestervorhof eingerichtet ward **). Auch konnte der Dichter dabei an die Vorhöfe beider Heiligthümer, sowohl des Zeltes auf dem Zion als der Stiftshütte denken; oder man kann nach dichterischem Sprachgebrauche unter den Vorhöfen die Räume vor dem Heiligen überhaupt verstehen, wie Jes. 1, 12 u. a., vgl. Hengstenberg, Ps. 3, S. 445. — Das andere Bedenken entspringt aus der richtigen Wahrnehmung, dass der Sänger, obschon durch seine Feinde (V. 9) zu seinem Gebete veranlasst, doch die Bitte selbst nicht durch Angabe des von ihnen erlittenen Unrechts, sondern durch eine allgemeine Schilderung der Schlechtigkeit und Bosheit der Frevler und Gottlosen begründet, und von ihrem von Gott erbetenen Untergang Freude und Jubel aller Frommen erwartet. Hierin liegt aber nur, dass der Ps. von keiner individuellen Veranlassung ausgeht, sondern ein allgemeiner Trost- und Lehrpsalm ist, für alle von den Gottlosen angefeindeten Frommen bestimmt. Mit diesem lehrhaften Charakter hängt auch der minder rasche Gang und

---

*) „Das Haus, wo ein König oder Fürst wohnt, ist ein Schloss, mag es prachtvoll sein oder nicht. Daher auch die Stiftshütte diesen Namen eben so gut führt, als der nachherige Tempel". Hengstenberg zu Ps. 5, 8.

**) Utrum autem spatium anterius tabernaculi jam in atrium sacerdotum et Israelitarum distinctum fuerit, non satis constat, probabile tamen est, quod uti nulli Israelitarum ad altare, multo minus ad aedem ipsam accedere licebat, ita et loca altari aedique proxima solis sanctuarii ministris patuerint, Israelitae autem in illis, quae introitui propinquiora erant, substituerint. Ikenii Antiqq. ss. P. I. Cap. VII. p. 45 edit. IV.

die grössere Ruhe des Ausdrucks zusammen, wodurch er sich von andern aus speziellen Trübsalen hervorgegangenen Ps. Davids unterscheidet. Im Uebrigen stimmen Gedanken und Sprache mit der Davidischen Abfassung ganz überein.

In Ps. 6 soll sich nach Hitzigs Meinung „ein ganz anderer Charakter als der Davids aussprechen, ein verzagter Geist, der sich leicht in Schrecken setzen liess, eine weiche, zerflossene Seele, gewiss nicht die eines Kriegers"; namentlich habe sich David in Todesgefahr nicht so unmännlich betragen; immer blicke bei ihm, was hier nicht der Fall sei, ein festes Gottvertrauen hindurch. Allein legt denn die triumphirende Zuversicht, mit welcher der Sänger V. 9 f. den im Glauben erschauten Untergang aller seiner Feinde ausspricht, nicht gerade das festeste Gottvertrauen an den Tag? Und was den verzagten Geist betrifft, so war der wirkliche, nicht blos vorgestellte David fern von jener stoischen Apathie, die in Unterdrückung aller menschlichen Gefühle ihre Grösse sucht. Wenn schwere Leiden ihn trafen, verzagte seine Seele nicht weniger, wie der Sänger unsers Psalms. Ueber die Verbrennung der Stadt Ziklag und die Wegführung ihrer Weiber und Kinder durch die Amalekiter „erhoben David und das Volk, das bei ihm war, ihre Stimme und weineten, bis dass keine Kraft in ihnen war zu weinen", und als das Volk gegen ihn erbittert wurde, dass es ihn steinigen wollte, wurde „David sehr angst, aber er stärkte sich in dem Herrn seinen Gott", 1 Sam. 30, 4. 6. Vgl. noch 2 Sam. 1, 11 12. 12, 14 ff. u. 15, 30 *). „Ohne Zweifel ist dieser Ps. — wie Tholuck treffend sagt — in der Zeit der Verfolgungen Sauls gedichtet, in jener Zeit, wo jeder Morgen neue Gefahren brachte, wo aus jeder Zufluchtsstätte ein neuer Schrecken den Flüchtling aufjagt — in den Tagen der Thränen, wo er auch gesungen hat:

*) „Jene vermeintliche Seelengrösse, die das Leid als ein Spiel betrachtet, über das man sich mit männlichem Muthe hinwegsetzen muss, ist auf dem Boden der Schrift nicht zu finden; auf ihm treten uns überall verzagte Geister, weiche und zerflossene und nur in Gott getröstete und gestärkte Herzen entgegen" — sagt Hengstenberg 1, S. 118, und erläutert diese Erscheinung mit treffenden, aus tiefster Lebenserfahrung geschöpften Gründen.

Zähle die Tage meiner Flucht, fasse meine Thränen in deinen Schlauch, Ps. 56, 9". Da er übrigens keine individuellen Züge enthält, so hat — wie schon Luther erkannte — David ihn wahrscheinlich gleich mit Rücksicht auf die Gemeinde gedichtet, zur Aufrichtung derer, „welche durch langwierige Anfechtung durch boshafte Feinde bis auf den Tod verwundet sind" (Hengstenberg). Die christliche Kirche hat ihn daher den allgemeinen Busspsalmen beigezählt.

Ps. 7. „Irrgedicht von David, das er sang dem Herrn wegen der Reden *) des Benjaminiten Cusch". Nach einer alten und weit verbreiteten Meinung soll unter dem Benjaminiten Cusch der aus Benjamin stammende König Saul, Sohn des Kisch zu verstehen und wegen seiner schwarzen, keine Aenderung zum Bessern zulassenden Bosheit כּוּשׁ d. i. Mohr genannt worden sein **). Allein obgleich diese Meinung in Jer. 13, 23 u. Am. 9, 7 einen scheinbaren Anhalt findet, so entbehrt sie doch nicht nur jeder Analogie in den übrigen Psalmenüberschriften, wo nirgends eine solche symbolische Umbiegung eines Namens zu finden, sondern hat auch den Inhalt des Psalms gegen sich. Aus V. 4—6, wo David sich mit den stärksten Betheurungen gegen Verläumdung vertheidigt, ersehen wir, dass die „Reden des Cusch" verläumderische Beschuldigungen waren, welche D. bewogen, in diesem Ps. seine Klage vor dem Herrn auszuschütten, ihn zum Gericht zwischen sich und seinen Feinden aufzufordern (V. 7—10) und um Errettung vor seinen Verfolgern anzuflehen. Dies passt, wie schon Venema erkannte, nicht auf Saul, sondern einzig

*) Dass עַל־דִּבְרֵי nicht mit עַל דְּבַר zu identifiziren ist, sondern „wegen der Worte, Reden" bedeutet, hat Hengstenberg z. d. Ps. überzeugend dargethan.

**) So schon der Chaldäer in seiner Paraphrase der Ueberschrift: de interitu Sauli filii Kis de tribu Benjamin, viele Rabbinen u. christl. Ausl., vgl. Pfeiffer dubia vex. p. 562, zuletzt Hengstenberg. Nur meinten einige Rabbinen bei Ibn Esra und Kimchi, dass die Benennung כּוּשׁ Saul wegen seiner schönen Gestalt, also κατ' ἀντίφρασιν beigelegt worden sei.

auf die Menschen, die „um sich bei ihrem Brodherrn beliebt zu machen“ zu Saul sprachen: „siehe David sucht dein Unglück“ (1 Sam. 24, 10) und ihn wider David aufreizten (1 Sam. 26, 19). Denn so heftig Saul auch David verfolgte, weil sein böser Geist (1 Sam. 18, 10) ihm eingab, dass der Sohn Isai's nach dem Königreiche trachte und auf sein Leben lauere (1 Sam. 22, 8. 13), so wusste er doch wider ihn keine andere Beschuldigung vorzubringen, als was er zu seinem Sohne Jonathan sprach: „so lange der Sohn Isai's lebt auf Erden, wirst du und dein Königreich nicht fest gegründet werden“ (1 Sam. 20, 31), und zu seinen Höflingen: „wird auch der Sohn Isai's euch allen Felder und Weinberge geben, und euch alle zu Obersten über Tausend und Hundert machen, dass ihr euch alle gegen mich verschworen habt“ (1 Sam. 22, 7 f.). Die Verfolgungen, die David von Saul zu leiden hatte, bestanden in Thaten, nicht in Worten; die Ueberschrift unsers Ps. hingegen giebt דברים Worte des Cusch als Ursache der Verfolgungen an, über welche D. hier klagt. Der Benjaminite Cusch kann also nur einer von den vielen Lästerern gewesen sein, welche den Zorn des melancholischen Königs durch niedrige Verläumdungen Davids beständig anfachten, um dadurch in der Gunst des Königs zu steigen, zu Brod und Ehrenstellen zu gelangen *). — Die Richtigkeit der Ueberschrift anlangend, erkennen fast alle Ausl. einmüthig an, dass alle speziellen Züge des Ps. auf jene Zeiten der Saulischen Verfolgung vortrefflich passen **). Von Aeusserungen Davids in den historischen

---

*) Gegen diese schon von Ibn Esra vorgetragene Ansicht darf man die Nichterwähnung dieses Cusch in unsern „verhältnissmässig so reichhaltigen Nachrichten“ über diese Leidenszeit Davids nicht geltend machen wollen; denn einmal ist das Vorhandensein und Geschäftigsein solcher Verläumder durch 1 Sam. 24, 10 u. 26, 19 klar genug bezeugt, sodann ist es auch hinlänglich bekannt, dass vollständige Mittheilung des geschichtlichen Details nicht im Plane der theokratischen Geschichtschreiber lag.

**) So erklärt z. B. Hitzig: „In der That lässt sich kein Grund angeben, warum dieser Ps. nicht für alt und für Da-

Schriften aus jenem Zeitraume, welche mit Stellen unsers Ps. übereinstimmen, führt z. B. Hengstenberg folgende an: mit V. 2: „errette mich von allen meinen Verfolgern“ vgl. 1 Sam. 24, 15: „gegen wen zieht aus der König Israels, wen verfolgst du?“ u. s. w., 26, 20: „wie verfolgt wird das Rebhuhn auf den Bergen“; mit V. 4: „o Herr mein Gott, wenn ich diess gethan, wenn Unrecht ist in meinen Händen“, 1 Sam. 24, 12, wo David zu Saul spricht: „siehe, dass nicht in meiner Hand Böses und Vergehen ist“; mit V. 9: „richte mich, o Herr, nach meiner Gerechtigkeit und Unschuld“, und V. 12: „Gott richtet den Gerechten und Gott zürnet immerfort“, vgl. 1 Sam. 24, 13: „richten wird der Herr zwischen mir und dir, und es rächt mich der Herr an dir“, und V. 16: „und der Herr ist Richter und richtet zwischen mir und dir und er sehe und streite meinen Streit und richte mich aus deiner Hand“;

---

vidisch gehalten werden sollte. Da ist in keiner Art späterer Sprachgebrauch oder Beziehung auf später erst eingetretene Verhältnisse. Die Gedanken sind kräftig; der Vortrag ist poetisch und mit Bildern geschmückt, die Darstellung anschaulich malend und lebhaft, ganz so wie wir es von David erwarten. Die vorausgesetzte Lage des Dichters ist also beschaffen, dass wir den Ps. mit Fug in die Periode der Saulischen Verfolgungen setzen können“. — Ewald: „Alles stimmt zusammen, um in der Ueberschrift eine alte Ueberlieferung zu finden“. — Maurer: Videtur sane a Davide compositus esse et quidem inter vexationes Saulicas. Selbst de Wette meint, dass der Ps. sich am besten auf Davids Verfolgung durch Saul beziehen lasse, aber doch so Manches enthalte, was auf das in den Klagepsalmen gewöhnliche Verhältniss der Frommen zu gottlosen Feinden führe, so dass man wohl (?) an der ohnehin problematischen (?) Ueberschrift zweifeln könnte. Aber war denn das Verhältniss Davids zu seinem Verfolger Saul nicht gerade ein treues historisches Bild von dem allgemeinen Verhältnisse der Frommen in Israel zu ihren gottlosen Feinden? Nur v. Lengerke spricht den Ps. dem Davidischen Zeitalter ab, weil in Vers 13 bereits Deut. 32, 41 benutzt sei (!).

mit V. 17: „es kehret zurück sein Leid auf sein Haupt" vgl. 1 Sam. 25, 39, wo David, nachdem er die Nachricht von Nabals Tode erhalten, ausruft: „das Böse hat der Herr auf Nabals Haupt zurückgekehrt". Vgl. auch Hitzig, Ps. 2, S. 11. Dazu kommt die unverkennbare, von Hitzig sogar für zwingend erklärte Anspielung des וָאֲחַלְּצָה וגו V. 5 auf das 1 Sam. 24, 5 ff. u. 26, 7 ff. erzählte Benehmen Davids gegen den ihn grundlos befehdenden Saul. Hiernach setzt Hengstenberg die Abfassung unsers Ps. in die Zwischenzeit zwischen diesen beiden Ereignissen. Indess da 1 Sam. 27, 1 ff. nicht gesagt ist, dass David nach dem zweiten Ereignisse sich sogleich ins Land der Philister begab, vielmehr 1 Sam. 27, 1 vgl. mit 26, 25 die Annahme einer längeren oder kürzeren Zwischenzeit fordert, so lässt sich nur so viel mit Sicherheit bestimmen, dass der Ps. nicht lange nach dem ersten oder zweiten jener Ereignisse gedichtet sein kann.

Ps. 9 wird von de Wette und Maurer auf die Assyrische Invasion unter Hiskia bezogen, von Köster *) und Ewald in die nachexilische Zeit versetzt, von den übrigen neuern Ausl. (mit Ausnahme von v. Lengerke), selbst von Hitzig für Davidisch erklärt. Positive Gründe gegen die David. Abfassung werden vermisst; nur de Wette wirft fragend ein: „waren zu Davids Zeit, besonders in der spätern Zeit seiner Regierung, die Israeliten so sehr von auswärtigen übermüthigen Feinden bedrückt, dass sie עֲנִיִּים, אֶבְיוֹנִים u. s. w. zu nennen waren? War David, der Beserrscher von ganz Palästina, der Ueberwinder der Philister, Moabiter, Edomiter u. a. Völker, durch seine Feinde in Todesgefahr oder in tödtliche Betrübniss versetzt, wie V. 14 geklagt wird? Aber beiden Fragen liegt Missverstand des Ps. zu Grunde. Einmal redet David im ganzen Ps. nicht in seiner Person und von seiner persönlichen Lage, sondern im Namen der Gemeinde und von der ihr schon zu Theil gewordenen und noch zu wünschenden

*) Wie wenig übrigens Köster diesen Ps. verstanden hat, lässt sich schon daraus erkennen, dass er ihn für „eine willkührliche Compilation aus mehrern Liedern zu liturgischem Gebrauche" ausgiebt.

Errettung von ihren Feinden. Dies ergiebt sich schon aus der allgemeinen Haltung des ganzen ersten Theils, insbesondere aber daraus, dass die göttliche Hülfe und Fürsorge für „die Elenden“ (V. 13), „die Sanftmüthigen“ (V. 19), für die „welche den Namen des Herrn kennen und ihn suchen“ (V. 11) erbeten wird. Sodann folgt auch aus V. 14 nicht, dass David oder die ganze Gemeinde sich schon an den Pforten des Todes befand, da das Part. מְרוֹמְמִי רגר nicht angiebt, „wie Gott sich seines (oder ihres) Elendes annehmen soll“ (de Wette), sondern nur Gott als den bezeichnet, dessen beständiges Geschäft es ist, aus den Thoren des Todes zu erheben, dem es also ein Leichtes ist, das Elend der Hülfesuchenden in Heil umzuwandeln. Solche Zeiten aber, wo das Volk Israel von auswärtigen Feinden hart bedrängt war, dass es die Hülfe des Herrn, „der Zuflucht ist den Bedrängten, Zuflucht für Zeiten der Noth“ (V. 10), „der das Geschrei der Elenden nicht vergisst“ (V. 13 vgl. V. 19), anzuflehen nöthig hatte, fehlten auch unter der Regierung Davids nicht. „Als David — bemerkt Tholuck treffend — siegreich im Norden des Reichs mit seinen Heeren gegen die Könige Syriens gestritten und die Grenzen seines Reichs erweitert hatte, da geschah es, dass von Mittag her das Beduinenvolk der Edomiter die Gelegenheit benutzte und in das von Truppen entblösste Land einfiel, ein Ereigniss, das für das Reich Davids sehr verhängnissvoll und bedrohlich sein musste, da die feindlichen Truppen in zwei bis drei Tagereisen selbst die Hauptstadt erreichen konnten. Nehmen wir an, dass der König bei dieser Veranlassung den Psalm verfasste, so ist beides hinlänglich erklärt — der Triumph am Anfange und die Klage und das Flehen am Ende“. Höchst wahrscheinlich hat David bei dieser Veranlassung den Ps. zum Gebrauche des Volks für diesen und ähnliche Fälle bei drohender Gefahr von Seiten auswärtiger Feinde verfasst. Denn für David als Verfasser sprechen selbst nach Hitzigs Urtheile „mehrfache Rauheiten und Härten des Ausdrucks“ und ausdrückliche Berührungen mit andern David. Psalmen z. B. קוּמָה יְהוָֹה V. 20 mit 7, 7. 17, 13, זוּ als Relativ, V. 16, mit 17, 9. רוֹמֵם מִן V. 14 mit 18, 49. —

Ps. 12 bezieht sich auf den in der Gemeinde Gottes stattfindenden Gegensatz der Gerechten und der Gottlosen überhaupt,

und wird von den Meisten als Davidisch anerkannt *). Nur Ewald setzt ihn in das achte oder den Anfang des siebenten Jahrhunderts, und Köster will ihn einem Propheten zuschreiben **); beide wegen des „Orakels“ oder prophetischen Ausspruchs in V. 6. Allein dieser V. enthält gar kein Orakel, sondern wie der Sänger in der Schilderung des Treibens der Gottlosen die Frevler redend einführt und ihre Pläne und Herzensgedanken aussprechen lässt (V. 5), so führt er V. 6 auch Gott redend ein mit der Antwort, dass er diesem Frevel ein Ende machen wolle.

Ps. 14 schildert „die furchtbare Macht und Grösse des in der Welt herrschenden Verderbens“, verkündet dann die dem Sänger im Glauben gewisse Hoffnung des Untergangs der Uebelthäter und schliesst mit der Bitte um Erlösung des Volkes Gottes. Auch hier fehlen alle individuellen Beziehungen; der Sänger hat es nicht mit der Ruchlosigkeit heidnischer Feinde zu thun, sondern mit der Verderbtheit des Menschengeschlechts im Allgemeinen, vgl. V. 1—3 mit Gen. 6, 5 und 12, und „mit dem Gegensatze des gerechten Geschlechts gegen die verderbte Welt, wie er zu allen Zeiten bestanden hat und bis ans Ende des gegenwärtigen Weltlaufs bestehen wird“ (Hengstenberg). Die Verwerfung der Davidischen Abfassung des Psalms von Seiten mehrerer Ausleger ***) gründet sich auf eine zweifache irrige Voraussetzung, einmal darauf, dass die Gottesleugner und Uebelthäter, von welchen der Ps. handelt, heidnische Feinde (Assyrer, oder Scythen oder Chaldäer) seien — eine Hypothese, deren Ungrund von Clauss a. a. O. S. 202 ff.

---

*) Vgl. z. B. Hitzig: „Den Davidischen Ursprung des Ps. dürfen wir als gewiss ansehen. Nicht nur lässt sich kein Moment dagegen beibringen, während seine Stellung mitten unter Davidischen und die ihn auszeichnende Kraft und Lebhaftigkeit dafür spricht; sondern auch positiv erklärt sich dafür die Sprache“.

**) Auch Maurer und v. Lengerke weisen ihm dieses Zeitalter an wegen einiger Berührungen mit Ps. 5.

***) Venema, Rosenmüller, de Wette, Ewald, Köster, Hitzig, v. Lengerke u. A.

und Hengstenberg S. 271 ff. überzeugend nachgewiesen worden; sodann auf die sprachwidrige Deutung der Phrase בְּשׁוּב יְהוָה שְׁבוּת עַמּוֹ durch „wenn der Herr die Gefangenschaft (= Gefangenen) seines Volks zurückführt", wornach hier das Exil vorausgesetzt sein soll (V. 7). Allein weder bedeutet שְׁבוּת die Gefangenen, noch heisst שׁוּב im Kal zurückführen. שְׁבוּת oder שְׁבִית von שָׁבָה, nur in dieser Formel vorkommend, bezeichnet das Gefängniss oder den Zustand der Gefangenschaft, und שׁוּב heisst im Kal nur: sich wenden, zurückkehren, mit dem Accusativ der Richtung verbunden, also אֶת־שְׁבוּת oder שׁוּב שְׁבוּת „sich zu dem Gefängnisse oder zu der Gefangenschaft wenden". Diese aus Deut. 30, 3 entlehnte Redensart kommt anerkanntermassen mehrfach bildlich vor im Sinne der Begnadigung zur restitutio in integrum, z. B. Hiob 42, 10: „Gott wendete sich zu dem Gefängnisse Hiobs", da doch Hiob nie gefangen war, Jer. 30, 18: „ich wende mich zu der Gefangenschaft der Zelte Jakobs und erbarme mich ihrer Wohnungen", wo Gefangenschaft nur Bild des Elends, der zerrütteten Lage sein kann, weil doch Zelte und Wohnungen nicht ins Exil geführt wurden, Ezech. 30, 53: „ich kehre zurück zu ihrer Gefangenschaft, zur Gefangenschaft Sodoms und ihrer Töchter" u. s. w., d. h. ich werde Sodom begnadigen; denn Sodom und die übrigen Städte der Jordanaue waren ja nicht weggeführt, sondern durch ein göttliches Strafgericht vertilgt worden. Dieselbe bildliche Bedeutung hat שׁוּב שְׁבוּת in Hos. 6, 10, wo von Wegführung des Volks ins Exil im Vorhergehenden nicht die Rede ist; erst viel später, C. 9, 3 heisst es: „sie werden nicht bleiben im Lande des Herrn", und in Am. 9, 14, wo im Context auch ans Exil nicht zu denken ist. Schon durch diese beiden Stellen wird die Behauptung von Rosenmüller z. u. Ps., dass diese bildliche Bedeutung der Phrase erst im babylonischen Exil entstanden sei, als irrig zurückgewiesen; vielmehr behält Hengstenberg Recht, wenn er schon der Grundstelle Deut. 30, 3 und den aus ihr geflossenen Stellen Jer. 29, 14 u. 30, 3 die bildliche Bedeutung vindicirt, indem hier überall das Sammeln des Volks aus der Zerstreuung und das הָשִׁיב

Zurückführen desselben von שְׁבוּת שׁוּב unterschieden, als die Folge davon genannt ist *). Eben so Ezech. 29, 14. Hiegegen bildet auch die von H ä v e r n i c k, z. Ezech. S. 259 geltend gemachte Stelle Jer. 49, 6 keinen gültigen Einwand; denn aus dem Gebrauche des Hiphil in dieser St. folgt keineswegs, dass das gewöhnliche Kal in derselben Bedeutung zu nehmen sei. Jeremias braucht das Hiphil in dieser Phrase noch in 32, 44. 33, 7 u. 11 neben dem Kal in 33, 26 u. 49, 39, ferner in Klagel. 2, 14, und Ezech. in C. 39, 25, allein nicht gleichbedeutend, wie Klagel. 2, 14 unwidersprechlich darthut. Bei den Worten: „Deine Propheten schauten Dir Eitles und Fades und offenbarten nicht deine Schuld לְהָשִׁיב שְׁבִיתֵךְ um dein Gefängniss zu wenden“ d. h. um das schmachvolle Elend, das Jerusalem betroffen, von ihr zu wenden, lässt sich im Contexte an Zurückführung der Gefangenen gar nicht denken. Auch in den andern St. bedeutet הֵשִׁיב שְׁבוּת nicht die Exilirten zurückführen, sondern das Elend des Volks oder Landes wenden. Dies zeigen deutlich Jer. 33, 11: „denn ich wende das Gefängniss des L a n d e s wie im Anfang, d. h. ich führe es zu seiner anfänglichen Herrlichkeit zurück; und Ezech. 39, 25: „ich werde das Gefängniss Jakobs wenden“, wo Context und Sprachgebrauch die Deutung von der Zurückführung der Israeliten ins Vaterland verbieten, denn nach V. 2 ff. besiegt Israel den Feind G o g im eigenen Lande, und z u r ü c k f ü h r e n wird V. 27 durch שׁוֹבֵב ausgedrückt. Hieraus ergiebt sich unwiderleglich, dass auch Jeremias und Ezechiel zwischen שׁוּב und הֵשִׁיב אֶת־שְׁבוּת unterscheiden, die erste Phrase in intransitiver Bedeutung: „sich zu dem Gefängnisse wenden“, die andere in transitivem Sinne: „das Gefängniss wenden“, beide aber nur bildlich von der restitutio in integrum gebrauchen. Nirgends bezeichnet diese Redensart die Rückkehr oder Zurückführung der Exulanten. Mithin enthält auch V. 7 unsers Ps. keine Hindeutung auf das Exil **), sondern nur die Bitte, der Herr wolle der durch das allgemeine

---

*) Vgl. H e n g s t e n b e r g, Beitr. z. Einl. ins A. T. 2, S. 104 ff.

**) Unberechtigt ist die Annahme von R o s e n m ü l l e r (Schol. 1. Ausg.), T h o l u c k u. A., dass V. 7 ein späterer liturgischer Zusatz sei.

Verderben der Menschen entstehenden Zerrüttung der Theokratie steuern und ihr von seinem Throne auf Zion aus das Heil zuwenden *).

Ps. 16 — Bitte um Bewahrung der Gläubigen in den mannigfachen Gefahren dieses Lebens voll freudiger Zuversicht, dass der Herr seinen Frommen nicht werde der Hölle verfallen lassen — ist zwar von Ewald, Böttcher (Proben S. 42 f.) u. v. Lengerke David abgesprochen worden, aber nur aus dem Grunde, weil der in ihm ausgesprochene Abscheu des Sängers vor der Gemeinschaft mit den Götzendienern auf eine spätere Zeit hinweise; als ob der Gegensatz von Frommen und Gottlosen, von wahren Gottesverehrern und Götzendienern, etwa erst nach David aufgekommen wäre, und sich nicht vielmehr durch alle Zeiten des Reiches Gottes von Anfang bis zu Ende dieses Weltlaufs hindurchzöge!

Ps. 17 — ein Gebet eines Gerechten um Errettung vor stolzen, sichern und mächtigen Gottlosen, die den Sänger vernichten wollen — wird wegen der vielen Parallelen mit Ps. 7. 16 u. 18 **) und wegen der so ganz auf die Zeiten der Saulischen Verfolgung passenden Situation des Sängers von den besten Interpreten mit Recht für Davidisch gehalten; wogegen de Wette nichts weiter vorzubringen weiss, als dass in V. 15 die Hoffnung eines seligen Lebens, welche David noch nicht gekannt, ausgesprochen werde — ein völlig haltloses Argument; denn nicht nur ist diese Deutung des V. noch sehr problematisch, sondern es fehlen uns auch alle sichern Data zur Bestimmung des Zeitpunktes, wann diese Ahndung zuerst in der Seele der Frommen des A. Bundes aufgetaucht ist.

Ps. 18 entspricht im Inhalte ganz der Ueberschrift, nach welcher David dieses Lied dem Herrn sang, nachdem er ihn von allen seinen Feinden und namentlich aus der Hand Sauls, nicht des letzten, aber des gefährlichsten Feindes, errettet hatte. Dieser Ps. legt im Lichte der göttlichen Offenbarung die Erfahrung eines an guten und bösen Tagen, an schweren Prüfungen und gnädigen Errettungen reichen, vielbewegten und bis ins Alter wunderbar von Gott beschirmten Lebens dar, spricht den Dank aus nicht blos

---

*) Ueber das Verhältniss dieses Ps. zu Ps. 53 vgl. §. 288.

**) Siehe die Parallelen bei Hitzig, Ps. 2, S. 11 ff. u. Hengstenberg, Ps. 1, S. 341 ff.

für diese oder jene Gnadenerweisung, sondern für alle Gnaden und alle Errettungen aus schweren Drangsalen, die David sein ganzes Leben lang von dem Herrn, seiner Stärke, seinem Erretter und Horn seines Heils empfangen hatte, und „enthüllt die durch Versuchung und Leiden erprobte hohe Liebe, womit der Dichter immer an Jehova gehangen, worin er alles Feindliche überwand und sich nun im höhern Alter stark und mächtig fühlt für immer“ (Ewald). Wie der Inhalt, so harmonirt auch die Diction und Sprache mit der Angabe der Ueberschrift. Wir haben hier nicht einen aus der Mitte der Noth und Gefahr herausgeborenen Psalm, sondern ein in ruhiger Betrachtung die durchlebten Gefahren und Hülfen überschauendes Danklied von kunstvoller Anlage und Durchführung, „ein Lied der höchsten Ruhe und des seligsten Friedens, wo sich die Darstellung von selbst zu grösserer Ausführlichkeit herablässt“ (Ewald), dabei aber an Fülle und Erhabenheit der Bilder ihres Gleichen sucht und unverkennbar auf den königlichen Sänger Israels hinweist, so dass Hitzig die Davidische Abfassung mit Entschiedenheit vertheidigt, und selbst geneigt ist, die Ueberschrift (zwar) nicht mit Sicherheit, aber doch mit Wahrscheinlichkeit für Davidisch zu halten *).

Ps. 19 schildert in V. 1—7, wie der Himmel sammt der zu ihm gehörigen Sonne die ganze Erde überall und alle Zeit mit seiner Verkündigung der Ehre Gottes umspanne, in V. 8—11, wie des Menschen Leben von dem in Israel geoffenbarten, vollkommenen, ewig bestehenden, reinen und erquickenden Gesetze umschlossen werde, und schliesst mit dem Bekenntnisse, dass der Sänger dieses dem Himmel und seiner Sonne vergleichbare Gesetz zu seiner Erleuchtung besitze, aber oft dagegen sündige, und der aus demselben fliessenden Bitte, dass Gott, der den Himmel zum Verkündiger seiner Herrlichkeit gemacht und des Gesetzes köstliche

---

*) Eben so Ewald und fast alle übrigen Ausleger. Selbst de Wette findet sich durch die von J. Olshausen (Emendat. d. A. T.) vorgebrachten Zweifelsgründe nicht bewogen, die gewöhnliche Ansicht von dem Ps. aufzugeben. Nur v. Lengerke hat auch hier allerlei Bemerkungen aus andern Commentaren compilirt und zu Gründen gegen die Echtheit der Ueberschrift formirt.

Predigt gegeben hat, ihn vor schweren Verschuldungen bewahren, und auch die Rede seines Mundes und das Dichten seines Herzens, das nur von Sünde und Schwachheit zu sagen weiss, wohlgefällig aufnehmen möge. Dieser erst von J. Chr. K. Hofmann *) vollständig ins Licht gesetzte Gedankengang des Ps. ist von mehrern Ausl. so gänzlich verkannt worden, dass Ewald, Köster, de Wette und Sommer (a. a. O. S. 61 f.) ihn für eine lose Zusammensetzung aus zwei Bruchstücken ursprünglich getrennter Lieder ausgeben — eine Hypothese, die nur aus Mangel an Einsicht in den Inhalt und Zweck desselben entsprungen ist, und weder durch den ruhigeren Ton noch durch das verschiedene Strophenschema des zweiten Theils gerechtfertigt wird. Denn beides erklärt sich aus der Verschiedenheit des Inhalts vollkommen; der Preis des geoffenbarten Gesetzes verlangt eine andere Form der Darstellung als die Schilderung der vom Himmel ausgehenden Verkündigung der Ehre Gottes **). Gegen die Davidische Abfassung haben Ewald, Köster, Maurer und v. Lengerke nur die Erwähnung des geschriebenen Gesetzes geltend gemacht, die natürlich nichts beweisen kann.

Ps. 20 ein Gebet des Volks um Beistand für seinen König im Streit gegen seine Feinde, nach V. 4 zum Absingen bei dem feierlichen Opfer bestimmt, welches der König bei seinem Auszuge in den Krieg darbrachte, wird von nicht wenigen Ausl. auf den Syrisch-Ammonitischen Krieg Davids bezogen. Dafür liefert aber die Erwähnung der Wagen und Rosse, auf welche die Feinde sich verlassen (V. 8), keinen hinlänglichen Beweis, da auch andere Völker Kriegswagen hatten, und Wagen und Rosse nur individualisirend genannt sind für alle den Feinden zu Gebote stehenden Streitkräfte, auf die sie ihr Vertrauen setzen; vielmehr weist der Mangel an speziellen Beziehungen auf eine allgemeine Bestimmung des Ps. für alle Zeiten kriegerischer Bedrängung hin. Gedanken und Schilderung findet Ewald ausgezeichnet durch grossartige Einfalt, so dass „hiernach und nach der Sprache das Lied aus

---

*) In Ullmanns und Umbreits theol. Studien 1847. H. 4. S. 916 ff.

**) Vgl. noch die Widerlegung dieser Hypothese bei Hengstenberg, Ps. 1, S. 434 f.

Davids Zeit sein kann". Doch David selbst soll der Dichter nicht sein können, weil ihm Heil gewünscht werde. Allein da weder der Angeredete speziell David ist, sondern der König oder Gesalbte des Herrn (V. 7. 9), noch der Sänger im eigenen Namen redet, sondern im Namen des Volks (vgl. besonders V. 8—10): so sieht man nicht ab, warum nicht David selber „als Interpret der Empfindungen der Gemeinde auftreten" könnte, da er ja „überall in und mit der Gemeinde lebte, überall ihr mit seiner poetischen Gabe diente, sich mit Liebe in ihre Zustände versenkte und für ihre Bedürfnisse sorgte" (Hengstenberg). „Jedoch — wendet Ewald weiter ein — tritt hier eine solche Persönlichkeit und grosse Vergangenheit in dem hier bezeichneten Könige nicht hervor". Ganz natürlich, weil David in einem Bittliede, in welchem die Gemeinde vor dem Auszug in den Krieg die Hülfe des Herrn für seinen König erflehen wollte und sollte, unmöglich sich selbst und seine Thaten rühmen konnte.

Ps. 21 wird von mehrern Ausl. für ein Danklied nach der siegreichen Rückkehr des Königs aus dem Kriege gehalten, dessen glücklicher Verlauf in Ps. 20 erfleht werde *). Diese auf Missverständniss und falsch buchstäbliche Deutung des Dichterbildes von der goldenen Krone in V. 4 (vgl. Hiob 19, 9. Klagel. 5, 16) sich stützende Meinung hat schon Hengstenberg verworfen und mit guten Gründen die richtige Ansicht dargelegt, dass der Ps. den Dank des Volks für die David gewährte Verheissung 2 Sam. nebst der freudigen Hoffnung auf Erfüllung derselben ausspreche. Dies folgt unverkennbar aus V. 5, wornach der dem Könige von Jehova gewährte Wunsch seines Herzens in ewiger Lebensdauer besteht (vgl. 2 Sam. 7, 13. 16. Ps. 89, 5), und aus V. 7, wornach er — mit deutlicher Anspielung auf Gen. 12, 2 — zum ewigen Segen gesetzt worden **). Hieraus ergiebt sich zugleich der typisch messianische Charakter des Liedes. Die gegen die Ueberschrift vorgebrachten Gründe erledigen sich durch die Bemerkung,

---

*) Von Kaiser, Köster, Hitzig, Maurer, Tholuck und Vaihinger.

**) An diesem Verse werden die Vermuthungen von Ewald und Hitzig, dass unter diesem Könige Hiskias oder Usias zu verstehen sei, total zu Schanden.

dass der Ps. für die Gemeinde gedichtet ist zu dem Zwecke, um in den Gemüthern derselben die Gefühle des Dankes gegen den Herrn, der Liebe zu seinem Gesalbten und des festen Vertrauens auf den Sieg desselben über alle seine Feinde zu wecken und zu beleben. Denn bei einem für die Gemeinde bestimmten Liede ist die „leichte und durchsichtige Sprache“ (Hitzig) ganz in der Ordnung; dass dieselbe aber, wie Ewald meint, für das Davidische Zeitalter zu schwach sei, wäre erst noch zu beweisen. Von den charakteristischen Berührungen mit andern Davidischen Ps., welche Hitzig zusammengestellt hat, trägt keine einzige den Charakter der Nachahmung; sondern alle dienen nur zur Bestätigung der Ueberschrift.

Ps. 22. So weit auch die verschiedenen Auffassungen dieses Ps. bei den neuern Ausl. aus einander gehen, so auffallend gering ist doch die Zahl der gegen den Davidischen Ursprung aufgestellten Gründe. Nach de Wette „lässt sich gegen die Ueberschrift und die ihr folgende Erklärung des Ps. von David nichts entscheidendes einwenden, aber auch nicht die Veranlassung in dessen Leben bestimmen“. Ewald nennt das Lied „höchst ausgezeichnet und eigenthümlich“, setzt es aber doch in die letzten Jahrzehnte Jerusalems, weil „es stark an Jeremia erinnere und der Dichter von Heiden, oder wenn von rohen und blutdürstigen Israeliten, doch zugleich von Heiden besonders heftig verfolgt zu sein scheine“, muss jedoch bekennen, dass „es ihm bis jetzt nicht gelingen will, dem Dichter auf die Spur zu kommen“. Glücklicher ist Hitzig gewesen, der in dem „etwas breiten und zerflossenen Style Jeremia's“ und etlichen Parallelen mit Ps. 71 und den Schriften des Jeremias nicht allein den Verf. unsers Ps., sondern in dem Ereignisse Jer. 37, 11—21 auch eine „vortrefflich passende Beziehung“ für denselben aufgefunden hat, worin ihm Vaihinger ganz beistimmt *). Für v. Lengerke endlich entscheidet gegen das Davidische Zeitalter schon der eine von Hitzig erwähnte Punkt, nämlich „der prophetische Ausgang, dass Israels Monotheismus Weltreligion werden solle (Jer. 16, 19. 10, 6. 7)“, obwohl er im Commentare sich die Hengstenbergische Ansicht, dass der leidende Gerechte seiner Idee nach Subjekt des Psalms sei, aneignet, ohne ihren Urheber zu nennen. Alle Gründe gegen die Rich-

---

*) Auch Köster neigt sich zu dieser Meinung hin.

tigkeit der Ueberschrift reduciren sich also auf die unbewiesene und unerweisliche Voraussetzung, dass David noch keine Ahnung von der dereinstigen Bekehrung aller Völker zum Herrn, dem Gott Israels gehabt habe, und auf den etwas breiten und „zerflossenen“ Styl, ein Urtheil von ganz subjektivem Geschmacke, das um so weniger beweisen kann, als keiner dieser Kritiker irgend eine Spur von späterem Sprachgebrauch oder Nachahmung älterer Schriften angeführt hat. Die wenigen Parallelen mit den Schriften des Jeremias enthalten nicht einmal charakteristische Ausdrücke und Wendungen, welche zu der Folgerung der Identität der Verff. berechtigten, und würden, falls sie auch bedeutender wären, doch nichts entscheiden, da es zur besondern Manier dieses Propheten gehört, sich an die ältern heiligen Schriften anzulehnen *). Der Umstand endlich, dass etliche Interpreten den Inhalt des Ps. aus der Geschichte Davids nicht zu erklären vermögen, und ihn deshalb in die Zeiten des Exils verweisen, kann natürlich die Angabe der Ueberschrift nicht verdächtigen, sondern beweist nur, dass diese Ausl. den Ps. selbst nicht begriffen haben, weil sie den messianischen Gehalt desselben nicht anerkennen. Unser Ps. verdankt weder seine Entstehung einem einzelnen Ereignisse im Leben Davids, geschweige denn eines andern israel. Königs, noch bezieht er sich direkt und ausschliesslich auf den Messias, als ob derselbe unmittelbar durch den Mund Davids sein Leiden mit den daraus fliessenden segensreichen Folgen für die Bekehrung aller Heiden zu Jehova verkündigt hätte; auch redet in ihm weder das israel. Volk über sein Leiden im Exil, noch die ideale Person des Gerech-

---

*) Vgl. Aug. Küper Jeremias librorum ss. interpres atque vindex. Berol. 1837. Zwar meint Vaihinger noch in Matth. 27, 35 eine der ältesten und gewichtigsten Ueberlieferungen für den Jeremianischen Ursprung dieses Ps. gefunden zu haben; aber diese Meinung beruht auf einer doppelten grundlosen Voraussetzung, einmal darauf, dass der dort erwähnte Prophet Jeremias gewesen, sodann darauf, dass David kein Prophet gewesen sei, während doch der Apostel Petrus Act. 2, 29—31 ausdrücklich bezeugt, dass David ein Prophet war und von Christi Leiden und Auferstehung geredet habe.

ten, sondern David wird auf Grund seiner an Leiden und Todesnöthen so reichen Lebenserfahrung durch den ihn beseelenden Geist Gottes in die volle und tiefste Erkenntniss der Leiden eingeführt, wie sie kein Sterblicher erduldet hat, sondern allein der aus seinem Stamme entsprossene vollkommene Gerechte, der nicht nur den vollen Kelch der Leiden bis auf den Grund leerte, sondern dadurch auch eine Frucht schaffte, an der sich die Armen und Reichen dieser Erde sättigen, und den Herrn, der seinen gerechten Knecht errettet hat, dafür ewig anbeten und preisen werden. Hengstenberg findet zwar diese hier angedeutete typisch-messianische Auffassung „psychologisch ganz undenkbar, weil sich ohne Störung des Seelenlebens ein Ueberschwanken von der eigenen Persönlichkeit zu einer andern nicht denken lasse"; allein will man die durch höhere göttliche Erleuchtung ermöglichte und bewirkte Vertiefung und Erweiterung des eigenen Bewusstseins zur innerlichsten und tiefsten Erkenntniss, zur klarsten und umfassendsten Anschauung der Gestalt des unschuldig, weil um seiner Gerechtigkeit willen, leidenden und durch sein Leiden als Gerechter sein Volk und aller Welt Ende beseligenden Messias ein Ueberschwanken von der eigenen Persönlichkeit zu einer andern nennen: so wird man dasselbe mit gleichem Rechte auch von der Verwandlung der Person Davids in die „ideale Person des Gerechten" sagen müssen. Denn der Unterschied beider Auffassungen besteht nur darin, dass das beschränkte individuelle Bewusstsein bei der ersten zu der vollendetsten concreten Persönlichkeit erweitert, bei der andern in ein abstraktes Ideal verallgemeinert wird.

Ps. 24 ist — wie die meisten Ausl. annehmen und der Inhalt deutlich zu erkennen giebt, von David gedichtet, als die Bundeslade auf den Berg Zion versetzt wurde, 2 Sam. 6 u. 1 Chr. 15. Die Davidische Abfassung wird nur von denen geleugnet, welche ihn — wie de Wette und Maurer — auf die Einweihung des Salom. Tempels, oder — wie Hitzig, v. Lengerke und Sommer (a. a. O. S. 65), auf die Rückkehr der Bundeslade in den Tempel nach Besiegung der Scythen oder anderer Heidenvölker deuten. Aber die erste Hypothese scheitert an dem Grunde, auf den sie sich stützt, dass nämlich der Stiftshütte keine ewigen oder uralten Thore zugeschrieben werden können. Allerdings nicht, aber ebenso wenig dem neu erbauten Tempel. Die ewigen Thore sind die Thore der uralten Burg Zion, in welche die Bundeslade ein-

ziehen sollte. Die andere lässt sich mit dem Inhalte des Ps. in keiner Weise vereinigen. Sie passet nicht einmal zum zweiten Theile, wo nur von dem Kommen des Herrn, nicht von einer Rückkehr desselben die Rede ist, noch viel weniger zu dem Hauptgedanken des ersten Theils *). Zwar wird dieser erste Theil (V. 1—6) von Ewald und Sommer vom zweiten losgerissen und für ein ganz anderes Lied erklärt; allein diese Trennung lässt sich weder mit der ganz unbedeutenden Verschiedenheit der Strophenform in beiden Hälften (vgl. §. 278, 3), noch aus dem Inhalte rechtfertigen. Denn dass jeder Uebergang und jede Gemeinschaft in Worten und Gedanken fehle, ist unbegründet. In beiden Theilen wird die Herrlichkeit des Herrn gepriesen. Aus ihr wird im ersten die Anforderung zur Heiligung, im zweiten die formell an die Thore, der Sache nach an die Herzen gerichtete Aufforderung, sich zu erweitern, abgeleitet; und der Ps. schliesst, womit er begonnen, mit dem Bekenntnisse, dass Jehova, der Herr der Erde und aller ihrer Bewohner (V. 1) der Herr der Heerschaaren, der König der Ehren ist (V. 10). Vgl. Hengstenberg z. d. Ps.

Ps. 25. Gegen David als Verfasser soll die alphabetische Structur und die streng gesetzliche Form (V. 10 u. 14) sprechen. Der erste dieser Gründe ist schon § 278, 4 widerlegt worden, über den

---

*) „Die Frage: wer wird steigen auf den Berg des Herrn, und wer bestehen an seinem heiligen Orte, war bei einer solchen Veranlassung gar nicht an ihrer Stelle, während sie bei der von uns angenommenen als im höchsten Grade passend erscheint: es galt gleich zu Anfang des neuen Verhältnisses das Wesen desselben festzustellen und dem Volke zum Bewusstsein zu bringen, galt, dem äusserlichen Pompe, mit dem die Einholung der Bundeslade geschah, ein Gegengewicht zu geben, galt darauf hinzuweisen, dass die wahrhaftige und nicht blos äusserliche Gemeinschaft mit einem Gotte wie dieser, der Herr der ganzen Erde, und die Theilnahme an seinen Segnungen nur auf einem Wege zu erlangen sei, dem der wahren Gerechtigkeit, galt auf den hohen Ernst der Anforderungen an die Unterthanen hinzuweisen, welcher aus der Herrlichkeit des einziehenden Königs hervorgeht". Hengstenberg.

andern ist überhaupt kein Wort zu verlieren. Nach Ewald hat „die Schilderung für alphabetische Lieder viel Zusammenhang; die Gedanken sind edel und gewählt“; mithin ist kein Grund vorhanden, ihn ins erste Jahrhundert nach dem Exil herabzudrücken. Seiner alphabetischen Anlage entsprechend hat der Ps. die für David ganz passende allgemeine Bestimmung, „die Gottesfürchtigen zur Hoffnung auf die Leitung und Bewahrung des Herrn in feindlicher Bedrängung zu erwecken“ (Hengstenberg). — Bei Ps. 26 reicht weder „der schildernde Ton und die strenge Zweigliedrigkeit der Verse“ (Köster), noch die Freude des Sängers an dem Altare und den Gottesdiensten des Herrn sammt der Berufung auf seine Unschuld und Frömmigkeit gegenüber den Sündern und gottlosen Frevlern (Maurer) hin zur Verdächtigung der Ueberschrift. Beide Momente passen vollkommen auf David; ausserdem ist der Ps. unverkennbar von vornherein für die Gemeinde gedichtet *), und berührt sich vielfach mit echt Davidischen Liedern, vgl. V. 1 mit 18, 21—24. V. 1—4 mit 17, 1—5. V. 4 u. 5 mit Ps. 101, 3—8.

Ps. 27. Gegen die Richtigkeit der Ueberschrift hat man angeführt einerseits die Erwähnung des Palastes (היכל) und Hauses Gottes (V. 4), dabei aber ausser Acht gelassen die starke Hervorhebung der Hütte und des Zeltes Gottes, bei welchem der Sänger sich bergen und Jubelopfer darbringen will, wodurch die Beziehung auf den Salomon. Tempel ausgeschlossen und so deutlich als möglich auf die Davidische Zeit, wo der Palast oder Tempel Gottes in einem Zelte bestand, hingewiesen wird (vgl. zu Ps. 5), andrerseits die Farbe der Sprache, worüber Ewald bemerkt: „alles ist sanfter und milder, nicht so überwältigend und schlagend, nicht so durchaus urkräftig und überwallend“. Allein dies alles erklärt sich genügend daraus, dass der Ps. nicht aus der Mitte der Gefahr hervorgegangen, sondern, worauf schon das Fehlen aller individuellen Beziehungen führt, in einer Stunde geistiger Erquickung und Sammlung des Gemüths auf Grund früherer Erlebnisse für alle bedrängten Frommen verfasst ist. Für den Davidischen Ursprung spricht schon der Umstand, dass unter den mannigfachen Arten der den Gerechten umgebenden Noth besonders die durch feindliche Bedrängung in den Vordergrund tritt, und der Sänger wie ein von feindlichen

*) Vgl. Hengstenberg, Ps. 2, S. 108 f.

Schaaren bedrängter Kriegsmann redet (V. 8 vgl. Hengstenberg), ferner manche spezielle Berührung mit andern David. Psalmen, z. B. V. 4 u. 5 mit 23, 6 *), V. 6 mit 18, 49, namentlich die Schilderung der feindlichen Dränger als Lügenzeugen V. 12, womit zu vgl. 5, 10. 7, 4—6. 35, 11 u. s. w. — Ps. 28 — Bitte eines Gerechten (V. 3), und zwar eines Königs, von dessen Errettung das Heil des Volks abhängt (V. 8 u. 9), um Hülfe, ohne die er rettungslos verderben müsse, mit Dank und Preis für die im Geiste ihm gewordene Gewissheit der Erhörung, passt ganz auf David während der Absalomischen Empörung; wogegen die Erwähnung des Gesalbten Jehova's V. 8 (der einzige gegen die Ueberschrift geltend gemachte Grund) nichts entscheiden kann, da der Ps. gleich dem vorhergehenden eine allgemeine didaktisch-paränetische Tendenz verfolgt. — Bei Ps. 29 können wir sowohl die gegen die Davidische Autorschaft vorgebrachten Gründe von Köster: „die Künstlichkeit (der 7maligen Wiederholung des קול יהוה) scheint für David zu gross“, und von v. Lengerke: „die Anlehnung von V. 1 u. 2 an Deut. 32, 3 welches wahrscheinlich die Grundstelle ist, die Erwähnung des היכל V. 9, sowie die fremdländische (?) Vorstellung von den Göttersöhnen und einer Himmelsgemeinde“, als auch die von Hitzig gelieferte Deduktion der Jeremianischen Abfassung ihrem Schicksale überlassen; sie sind wahrlich nicht geeignet, diese Art von Kritik bei sachverständigen Lesern zu Ehren zu bringen.

Ps. 30. Der Inhalt dieses Ps. stimmt vortrefflich mit der Ueberschrift zusammen, sobald man, wie schon J. H. Michaelis erkannte, Venema, Hengstenberg und Tholuck bestimmter nachgewiesen haben, חֲנֻכַּת הַבַּיִת von der Einweihung der Stätte für den künftigen Tempel durch Erbauung eines Altars an der Stelle versteht, wo der Engel des Herrn bei der Pest, welche zur Strafe für die aus Hochmuth hervorgegangene Volkszählung über Israel verhängt worden, sich offenbarte und Davids Gebet und Opfer durch Feuer vom Himmel erhört wurde, 1 Chr. 21, 16

*) Ewald findet die Aehnlichkeit zwischen Ps. 23 und 27 so gross, dass beide unstreitig von einem Verfasser seien.

—28. 22, 1 u. 2 Sam. 24. Die Einwendungen Vaihingers gegen diese Auffassung, nämlich der vermeinte enge Zusammenhang unsers Ps. mit Ps. 26 u. 28, für welchen aber klare und überzeugende Gründe ganz vermisst werden, und seine eigenthümliche Deutung der Ueberschrift, wiegen nicht so schwer, um die von ihm selbst als sehr passend anerkannte Beziehung des Ps. auf das Ereigniss 2 Sam. 24 u. 1 Chr. 21 zweifelhaft zu machen. — Ps. 31 ist ein von David im Namen der frommen Dulder verfasstes Gemeindelied, ohne spezielle geschichtliche Veranlassung. Daraus erklärt sich die Leichtigkeit der Sprache und das Vorkommen einzelner Reminiscenzen aus andern Ps. Davids, welche mehr aus tief bewegtem Herzen hervorgegangen sind (vgl. Hengstenberg). Die von Ewald, Hitzig, Maurer und Vaihinger behauptete Abfassung durch Jeremias lässt sich aus den paar Ausdrücken nicht darthun, welche dieser Prophet sich aus unserm Ps. angeeignet hat. Von der Eigenthümlichkeit des Jeremias enthält, wie de Wette richtig bemerkt, unser Ps. keine Spur, namentlich gar keine Beziehung auf seinen prophetischen Beruf, während die Betheurung V. 7 und die Selbstanklage V. 11 für einen Propheten unschicklich ist *).

Ps. 34 ist von David gedichtet, „da er seinen Verstand verstellte vor Abimelech und dieser ihn wegtrieb und er ging" (V. 1). Schon das ungewöhnliche Mittel, zu welchem David griff, um sein Leben zu retten, zeigt, in welch grosser Gefahr er sich damals befunden haben muss, 1 Sam. 21, 11 ff. Aber die Ueberschrift sagt nicht, wie die von Ps. 56, dass er das Lied verfasst habe, als ihn die Philister noch festhielten, sondern als sie ihn vertrieben und er ging, also nachdem er ihren Händen entgangen, der drohenden Lebensgefahr entronnen war. Wir dürfen daher in dem-

*) Unbegründet ist die Behauptung von Köster und Hengstenberg, dass der Ps. ein der Zahl nach alphabetischer sei, und in V. 9 — 13 einen Ansatz zur alphabetischen Anordnung auch in den Versanfängen zeige; denn 24 oder mit der Ueberschrift 25 Verse bilden eben so wenig die Zahl, als die Anfangsbuchstaben von V. 9—13 (ר, ח, כ, מ u. כ) die Reihenfolge des hebr. Alphabets angeben.

selben nicht die Empfindungen, Gefühle und Gedanken erwarten, welche sein Herz mitten in der Noth und Gefahr bewegten und es zum Gebet und Flehen um Errettung aus der Drangsal trieben, sondern nur den freudigen Dank für die ihm zu Theil gewordene Rettung. Da jedoch diese Rettung nicht die erste und einzige in seinem Leben war, sondern der Herr ihn schon oft aus grossen Nöthen befreit hatte, so macht er sein Danklied zu einem allgemeinen Preise der schützenden, helfenden und errettenden Macht und Gnade des Herrn, „zur Grundlage eines Schatzes der Erbauung für alle Frommen". Hieraus erklärt sich der lehrhafte ruhige Ton und Charakter des Ps., die alphabetische Anordnung des Stoffs und die leichte und fliessende Sprache, im Vergleiche mit andern inmitten drohender Gefahren gedichteten Psalmen. Den Einwänden gegen die Echtheit der Ueberschrift liegen falsche Voraussetzungen zu Grunde. Aus 1 Sam. 21, 14 kann sie nicht genommen sein, weil eines Theils die behauptete **wörtliche** Uebereinstimmung sich auf den einzelnen Ausdruck שַׁנֹּה אֶת־טַעְמוֹ seinen Verstand verstellen, reducirt, der nothwendig in beiden Fällen wiederkekren musste, weil die Sprache dafür keinen andern, die Sache gleich richtig und genau bezeichnenden Ausdruck darbot, andern Theils aber die Verschiedenheit stattfindet, dass der philistäische König dort **Achis** hier **Abimelech** heisst. Dies ist zwar kein förmlicher Widerspruch, da Abimelech d. i. Königsvater der allgemeine Titel aller philistäischen Könige ist (vgl. **Hengstenberg**, Ps. 2, S. 228); aber hätte ein Späterer die Ueberschrift aus 1 Sam. 21 genommen, so würde er gewiss den Eigennamen des Königs nicht mit dem allgemeinen nomen dignitatis vertauscht haben. Ueberhaupt kann die Ueberschrift nicht erst später entstanden sein; denn wie schon **Rudinger** bei **Rosenm.** bemerkt: dissimulare non possumus, nisi Hebraeorum inscriptio ei tempori, et quae cum Achi Gathae Davidi acciderunt, Psalmum tribueret, vix futurum fuisse, ut posterorum aliquis hoc faceret, et sunt saepe pericula et tempora ejus alia, quibus non minus, vel aliquanto etiam magis, congrueret talis pro liberatione gratiarum actio *).

---

*) Dies bestätigen die Versuche, die Entstehung der Ueberschrift aus dem Inhalte zu erklären. Nach Dr. **Paulus**

Ps. 35. Auf David als Verf. führt die Wahrnehmung, dass dem Ps. ganz die Verhältnisse der Davidischen Zeit zu Grunde liegen: „Hinterlistige Nachstellungen (V. 7. 8), falsche Beschuldigungen (V. 11), auf des Sängers Seite Versöhnlichkeit, Freiheit von Rachsucht (V. 12 f.). Auch sonst trifft einiges mit Davids Lage zusammen. V. 27 spricht der Dichter so, als ob er ein von Vielen beachteter Mann wäre. Bei V. 16 kann man an die Hofschranzen des Königs denken; ähnliche Worte wie V. 1—3 gebraucht David auch 1 Sam. 24, 16“. (Tholuck). Hiezu kommen noch besondere Berührungen mit andern David. Psalmen, z. B. das Versprechen den Herrn zu preisen in grosser Versammlung, V. 18 vgl. mit 22, 23 u. 26. 40, 11; die gleiche Charakteristik der schadenfrohen Gegner des Sängers V. 21 vgl. mit 40, 16, und die grosse Aehnlichkeit von V. 26 u. 27 mit 40, 15 u. 17, das יְחִידָתִי V. 17 u. 22, 21 u. a. mehr, ohne dass bei der Originalität des Liedes, in welchem selbst de Wette „manches Eigenthümliche“ anerkennen muss, von Nachahmung die Rede sein kann. Doch aller dieser speziellen Züge ungeachtet weist der Ps. auf kein einzelnes Ereigniss im Leben Davids so entschieden hin, dass man ihn auf dasselbe deuten und aus ihm allein erklären könnte*); vielmehr hat David auch hier alle leidenden Gerechten im Auge, die er durch seine Klage und Bitte stärken und aufrichten will. — Gegen die Davidische Abfassung von Ps. 36, in dem „sich eine eigenthümliche Raschheit des Gedankenwechsels zeigt“, haben

---

soll sie aus Missdeutung der Worte ופניהם אל יחפרו V. 6, nach v. Lengerke aus Verwechslung von תתהלל רנר meine Seele rühmet sich des Herrn (V. 3) mit יתהלל בידם er stellte sich närrisch unter ihren Händen (1 Sam. 21, 14) und טעמו schmecket (V. 9) mit טעם Verstand, also aus Missverständnissen und Unkenntniss der hebr. Sprache entstanden sein (sic!).

*) Unter den mancherlei Vermuthungen der Ausl. über die geschichtlichen Verhältnisse des Dichters ist die von Ewald, dass er in gefahrvolle Krankheit gefallen gewesen wäre, die allerunglücklichste.

Ewald, Hitzig, Maurer nichts Bestimmtes und von Lengerke nur zwei vermeintliche Anspielungen auf Gen. 2 u. 7 vorgebracht, so dass die Echtheit der Ueberschrift dieses in mancher Hinsicht mit Ps. 11 u. 14 nahe verwandten Ps. keinem Zweifel unterliegt. Die Bezeichnung Davids „Knecht des Herrn" in der Ueberschrift harmonirt mit der allgemeinen Bestimmung des Liedes, in welchem dieser Knecht für die Gottesfürchtigen und in ihrem Namen redet und bittet. — Bei Ps. 37 ist gegen David als Verf. ausser der alphabetischen Struktur (vgl. darüber §. 278, 4) von de Wette noch eingewandt worden: „Unter der Regierung dieses frommen und mächtigen Königs fand eine solche Zerrüttung schwerlich statt im Volke Israel"; aber von Zerrüttung des Staats oder Gemeinwesens enthält dieser Ps. keine Spur; er bewegt sich vielmehr ganz auf dem individuell sittlichen Gebiete, indem er den aus dem Glücke der Gottlosen für die Gottesfürchtigen erwachsenden Anfechtungen und Zweifeln an der Gerechtigkeit der göttlichen Weltregierung zu begegnen sucht. „Ueber dieses Thema aber — bemerkt Hengstenberg sehr wahr — mochten wohl wenige in Israel so aus lebendiger Erfahrung reden können, wie gerade David, wenige so durch ihre göttlichen Führungen berufen sein, der Anfechtung aus dem Glücke der Gottlosen einen Damm entgegenzusetzen", und belegt dies dann durch geschichtliche Beispiele (S. 268 f.). Uebrigens spricht für das hohe Alter dieses alphabetischen Ps. noch, dass er „eins der besten alphabetischen Lieder an Wärme des Inhalts und innerem Zusammenhang, so viel ein alphabetisches dessen haben kann" (Ewald), und ganz frei von späteren Spracherscheinungen ist.

Ps. 38 wird schon durch die allgemein anerkannte grosse Verwandschaft mit Ps. 6 und andern Ps. Davids (vgl. V. 23 mit 22, 20 u. 40, 14, V. 22 mit 35, 22) als Davidisch erwiesen, da die durchaus selbstständige Haltung des Liedes jeden Gedanken an Nachahmung ferne hält. Die engere Verwandtschaft, welche Ewald und Hitzig zwischen ihm und Ps. 35 finden, ruht auf der Voraussetzung, dass das Leiden des Sängers in beiden eine schwere Krankheit sei, was schon de Wette, Hengstenberg und Tholuck widerlegt haben. Das richtige Verständniss unsers Ps. hat die Kirche schon längst durch seine Aufnahme unter die sieben Busspsalmen ausgesprochen. —

Ps. 39 „das Bekenntniss eines verzweiflungsvollen innern Kam-

pfes, der sich indess in ein tief wehmüthiges Bittgebet auflöst" (Tholuck), giebt sich schon durch die Eigenthümlichkeit seines Inhalts als ursprünglich, als Davidisch zu erkennen. Weder eine Krankheit, wie Ewald meint, noch Verfolgung von Seiten der Gottlosen, wie Andere wollen, sondern eine aus dem Gefühle des eigenen Sündenelends und dem Bewusstsein der Vergänglichkeit des irdischen Lebens gegenüber dem Glücke und Wohlergehen der Gottlosen entsprungene Anfechtung, welche den Sänger bis zum Klagen und Murren gegen Gott fortreisst, bildet die Grundlage dieses Liedes, in welchem der hartangefochtene Glaube nach schwerem innerem Kampfe den Sieg erringt *). Ewald setzt den Ps. ins zweite Zeitalter, v. Lengerke in die Zeit des Hiob, aber beide — ohne Gründe zu nennen; Hitzig legt ihn wie viele andere Ps. dem Jeremias bei. — Bei Ps. 40 wird die Richtigkeit der Ueberschrift durch seine Verwandtschaft mit Ps. 22. 35 und namentlich 69 ganz gesichert, und weder durch die unmotivirte Erklärung de Wette's: „die David. Abfassung des Ps. hat gar keine Wahrscheinlichkeit", noch durch die Behauptung von Ewald, Maurer und v. Lengerke, dass V. 8 die Auffindung des Gesetzbuchs unter Josias voraussetze **), zweifelhaft gemacht.

---

*) „Von Feinden des Redenden, die ihm etwa seine Leiden verursachten, wird gar nichts erwähnt; nicht einmal das wird gesagt, ob die Leiden überhaupt von Menschen verursacht, oder ob sie Trübsale sind, welche nur sonst aus dem Verhängniss Gottes, ohne menschliche Urheber, herkommen. Dass es gottlosen Leuten wohl gehet, er aber leiden muss, so dass er mit seiner Frömmigkeit darüber den Thoren zum Spotte zu werden fürchtet, das sagt freilich der im Ps. Redende; aber dass diese Gottlosen, deren Glück ihm auffällt, auch seine Feinde und Urheber seines Leidens wären, davon finden wir nichts." Clauss S. 292.

**) Selbst wenn die Ewald'sche Deutung von V. 8 „dass der Dichter mit einem Pentateuch in den Tempel ging" begründet und nicht blos von der modernen Sitte, mit dem Gesangbuche in die Kirche zu gehen, copirt wäre, würde

Ps. 51 „von David, als der Prophet Nathan zu ihm kam, so wie er zur Bathseba gekommen war". Der Sänger fleht die göttliche Barmherzigkeit an um Reinigung von schwerer Sünde, namentlich von דָּמִים vergossenem Blute (V. 16); weiter wird selbst von Ewald, obgleich er die Ueberschrift verwirft und die Davidische Abfassung des Ps. nicht anerkennt, doch aus der Schlussbitte, dass Gott Zion wohlthun wolle (V. 20 f.) ganz richtig geschlossen, dass der Sänger ein König gewesen, also ein hochgestellter Sünder, durch dessen Vergehen das Wohl des ganzen Volks gefährdet werden konnte. Eine Blutschuld ist uns aber von keinem Könige Israels berichtet, ausser von David, der durch den von ihm veranlassten Mord des Urias Blut vergossen hatte, wofür ihm der Prophet Nathan im Namen des Herrn schwere Strafe ankündigte 2 Sam. 12, 9. 10 *). Was de Wette dagegen als auf die in der Ueberschrift angegebene Situation nicht passend angeführt hat, ist schon von Andern beseitigt worden. Auf den Einwurf: „nach der Erzählung 2 Sam. 12 wurde David gleich die Sündenvergebung angekündigt; hier fleht er erst ängstlich darum", hat Hengstenberg richtig geantwortet: „allein dass David es sofort vermocht habe, die ihm von Nathan angekündigte Sündenvergebung sich innerlich anzueignen, davon ist in 2 Sam. 12 mit keinem Worte die Rede. Es musste ihm dies um so schwerer fallen, je tiefer sein Fall bei dem ihm schon verliehenen Maasse der Gnade gewesen war, u. s. w." (Ps. 3, S. 4). Der andere Einwand, dass in V. 3—5 nicht von einer, sondern von vielen Sünden die Rede sei, wird schon durch 2 Sam. 12, 9 u. 13 er-

---

darin noch keine Hindeutung auf die Auffindung des Gesetzbuchs unter Josias liegen.

*) Dieser Bericht bietet in V. 9 u. 13 wörtliche Bezugnahmen auf V. 6 unsers Ps. dar. Ausserdem ist in den Worten dieses V.: „damit du gerecht seiest in deinem Reden, rein in deinem Richten", „von einem Ausspruche die Rede, den der Herr in der Sache des Sängers gethan, einem Gerichte, das er über sie gehalten. Sie schweben in der Luft, sobald die Beziehung auf die Rede Nathans verkannt wird". Hengstenberg S. 3.

ledigt, wo der Prophet David drei Versündigungen vorhält, dass er des Urias Weib sich zum Weibe genommen, dass er den Urias durch das Schwerdt der Ammoniter gemordet, und durch diese Sache den Feinden Jehova's Ursache zur Lästerung gegeben habe *). Trotz dieser auffallenden Uebereinstimmung des Inhalts mit der Ueberschrift soll der Ps. dem exilischen Zeitalter angehören, a) wegen seiner „zergehenden Sprache, die auf ein späteres Alter hinführe" (Ewald), allein „die zergehende Sprache ist einem gebrochenen und zerschlagenen Herzen völlig natürlich" (Hgstb.); b) weil „die Idee vom ursprünglichen Bösesein des Menschen, zu welchem Bekenntnisse sich hier die Reue, der es Ernst ist, versteigt, doch wohl überhaupt später, wenigstens vor dem Exil nirgends anzutreffen" sei (Hitzig), allein schon nach Gen. 8, 21 ist das Dichten und Trachten des Menschenherzens nur böse von seiner Jugend an, und wie sehr überhaupt die ersten Capp. der Genesis auf diese Lehre hindeuten, hat Hengstenberg a. a. O. S. 7 treffend dargelegt; c) „wegen V. 20 u. 21, welche nur Zeit des Exils geschrieben sein konnten, als Jerusalem schon zerstört war", allein wenn selbst die Bitte: „baue die Mauern Jerusalems" buchstäblich zu fassen wäre, so würde sie doch nicht gegen die David. Abfassung sprechen. Denn obschon David gleich nach Eroberung der Jebusiterstadt an der Mauer baute (2 Sam. 5, 9. 1 Chr. 11, 8), so hatte doch noch Salomo die Mauer von Jerusalem ringsum zu bauen und den Riss der Stadt Davids zu verschliessen (1 Kg. 3, 1. 11, 27) **), ohne dass in der Zwischenzeit ein Feind nach Jerusalem gekommen war und die Mauern zerstört hatte. Aber der ganze Zusammenhang fordert, diese Bitte des königlichen Sängers bildlich zu verstehen von der Erhaltung und Mehrung der Wohlfahrt Zions d. i. der Theokratie, die durch die von Nathan ausgesprochene göttliche Drohung, dass das Schwerdt von seinem Hause auf ewig nicht weichen solle (2 Sam. 12, 10 f.), veranlasst war, indem David nach dieser Drohung befürchten konnte, dass der Herr seine frühere Verheissung, dass Davids Haus und Königreich ewig be-

*) Andere noch unbedeutendere Einwürfe hat Hengstenberg a. a. O. widerlegt.

**) Vgl. Keil, Comm. üb. die BB. der Kge. S. 141.

stehen solle (2 Sam. 7), zurücknehmen, und dadurch seine Sünde der ganzen Theokratie zum Verderben gereichen möchte *). Weit entfernt also, dass diese Vv. gegen die David. Abfassung sprächen oder erst später hinzugefügt wären **), hängen sie vielmehr mit dem ganzen Ps. aufs engste zusammen, und bestätigen nur noch mehr die Richtigkeit der Ueberschrift.

Ps. 52 „von David, als der Edomiter Doeg kam und Saul anzeigte und zu ihm sprach: David ist in das Haus Abimelechs gekommen". Hier sind die gegen die Echtheit der Ueberschrift erhobenen Bedenken überaus schwach ***). Der Sänger schildert mit heiliger Entrüstung die Bosheit eines in Verleumdung und Trug starken Bösewichts, der statt auf Gott sein Vertrauen auf die Menge seines Reichthums gesetzt hatte, spricht den gewissen Untergang dieses Frevlers aus, und schliesst mit der Zuversicht, dass er ewig bei dem Herrn bleiben und ihm für seine Hülfe danken werde. Dieser zur Erbauung aller Gerechten gedichtete Ps. (משׂכּיל) bezieht sich natürlich nicht blos auf die in der Ueberschrift angegebene Anzeige Doegs, sondern zugleich auf die durch diese Anzeige herbeigeführte Frevelthat, dass der wüthende Saul

---

*) Vgl. noch Hengstenberg und Vaihinger zu diesem Verse.

**) Wie Venema, Rosenmüller, Maurer, Köster, Tholuck u. A. annehmen.

***) De Wette weiss nichts weiter vorzubringen, als die Frage: „wie passt es auf Doeg, dass er sich auf seinen Reichthum verlasse?" Aber warum denn nicht? Ist uns von Doeg etwas berichtet, das zur Annahme des Gegentheils berechtigte! Den Gründen, mit welchen Hitzig die Beziehung des Ps. auf den Pseudopropheten Hananja unter Jojakim (Jer. 28) beweisen will, spricht selbst v. Lengerke die Beweiskraft ab. Ewald giebt gar keine Gründe an. Nach Maurer sollen V. 9 u. 10 gegen die Ueberschrift sprechen. In wie fern? wird aber nicht gesagt. Endlich v. Lengerke begnügt sich mit der Versicherung: „die Beziehung des Psalms auf Doeg sei eine längst widerlegte Meinung."

nicht allein die Priester zu Nob, 85 Mann, tödten, sondern auch diese ganze Priesterstadt nach der Schärfe des Schwerdtes schlagen, Menschen und Vieh ausrotten liess (1 Sam. 21, 1—10. 22, 6—19). Dies folgt schon daraus, dass David erst nach der verübten blutigen That durch den entronnenen Ebjathar Kunde von dem Verrathe Doegs erhielt, 1 Sam. 22, 20. Von Doeg wissen wir ausserdem nur, dass er „Gewaltiger der Hirten Sauls" und über alle seine Diener gesetzt war (1 Sam. 21, 8. 22, 9), also eine der höchsten Stellen am Hofe einnahm. Aber von der Bosheit seiner Zunge und seiner Fähigkeit, zur Vergrösserung seines Ansehens bei dem Könige auch unschuldiges Blut zu vergiessen, giebt die eine Geschichte 1 Sam. 21 u. 22 hinreichendes Zeugniss, dass es keiner zweiten bedarf. Als alle Knechte Sauls auf die Beschuldigung des gegen David rasenden Königs, dass sie sich alle gegen ihn verschworen hätten, schweigen, tritt Doeg hervor und verräth ihm nicht den David; denn wohin dieser sich von Nob begeben hatte, wusste er nicht — sondern die geheiligten Diener Jehova's, welche David eine Wegzehrung und das Schwerdt Goliaths verabreicht hatten; und als keiner der Trabanten des Königs den grausamen Mordbefehl zu vollziehen und gegen die Priester Gottes seine Hand auszustrecken wagt, vollzieht Doeg die blutige That und metzelt 85 wehrlose Priester, die das leinene Ephod trugen, ohne Zittern und Zagen nieder (2 Sam. 22, 9 ff. 17 ff.). Wer solches vermag, dessen Zunge gleicht einem geschärften Scheermesser, der ist stark in der Bosheit, der liebt das Böse mehr als das Gute, der kann auch sich des Bösen rühmen und den Reichthum zu seinem Vertrauen machen, wie es in unserm Ps. heisst. Es ist daher auch kein Grund vorhanden, mit Hengstenberg unter dem Frevler, gegen dessen Bosheit David die göttliche Gerechtigkeit in Anspruch nimmt, den König Saul selber zu verstehen. Dagegen entscheidet schon der zwiefache Umstand, einmal dass David über Saul keine Verwünschung wie die in V. 7 aussprechen konnte, weil er in seiner Person den Gesalbten des Herrn achtete, sodann dass die Parallele zu unserm Ps. in Jes. 22, 16 ff. sich nicht auf einen König, sondern nur auf einen hochgestellten königlichen Beamten bezieht.

Ps. 54 ist der Ueberschrift zufolge veranlasst durch die Anzeige, welche die Siphiter von Davids Aufenthalte in ihrer Gegend Saul machten. Nach den BB. Samuels verriethen die Siphiter

zweimal dem Könige Saul den Aufenthalt Davids auf dem Hügel Hachila in ihrer waldigten Berggegend, 1 Sam. 23, 19 u. 26, 1; hier ist aber wegen der buchstäblichen Uebereinstimmung der Worte der Siphiter V. 2 mit denen in 1 Sam. 23, 19 offenbar die erste Anzeige gemeint. Gegen die Echtheit der Ueberschrift hat man ausser dem Mangel an spezieller Bezugnahme des Ps. auf diese Begebenheit, der aber nicht gegen sondern eher für dieselbe spricht (vgl. §. 284) nur noch die Bezeichnung der Feinde des Sängers als זָרִים Fremde geltend zu machen gewusst, da doch David damals von seinen Landsleuten bedroht war. Allein dass זרים nicht nothwendig Barbaren oder heidnische Feinde bezeichne, ist bekannt, so dass selbst Gesenius (thes.) unsere Stelle de adversariis in eodem populo degentibus inimicis erklärt. Für diesen uneigentlichen Gebrauch des Wortes, nach welchem David „seine Landsleute als Fremde bezeichnet, weil sie, die durch so viele Bande mit ihm verbundenen, seine Freunde und seine Brüder nach dem Gesetze Gottes, in ihrem Betragen gegen ihn gar nicht von Fremden verschieden waren“ (Hgstb.), entscheidet der Context, das parallele Glied: „Gewaltthätige trachten nach meinem Leben, sie haben Gott nicht vor Augen“, was auf heidnische Feinde in keiner Weise passt.

Ps. 55. Für die Annahme Ewalds, dass uns „dieses Lied sehr tief in die innern Streitigkeiten und Gefahren Jerusalems im letzten Jahrhunderte vor seiner Zerstörung führe“, fehlt der Beweis, daher auch Ew. selbst gesteht, „die nähern Umstände der Lage dieses Dichters können leider nicht mehr gefunden werden“. V. 13 enthält nicht die leiseste Andeutung davon, dass „die Grossen schon durch fremde Eroberung oder Uebermacht sehr gebeugt waren“. Von auswärtigen Feinden weiss der Ps. überhaupt nichts. Nur falsche Brüder, die den Sänger im Zorn anfeinden, Frevel, Streit und Gewaltthat in der Stadt verüben, und von denen namentlich einer früher sein vertrautester Freund war (V. 13—15. 21 u. 22) sind es, welche den Dichter in die grösste innere Aufregung versetzen, dass er aus tiefer Angst unaufhörlich zu Gott schreit, und ihren Untergang erfleht, bis er im Vertrauen auf die Hülfe seines Gottes endlich Beruhigung findet. Alle diese Umstände finden ihre genügende Erklärung in der schweren Lebenserfahrung, welche David in der Zeit der Absalomischen Ver-

schwörung machte, wo sein vertrauter Rath Ahitophel zu den Empörern übertrat (2 Sam. 15, 12). Obschon der Ps. in der Ueberschrift „Unterweisung" genannt ist und wirklich die allgemeine Bestimmung hat, die Frommen in Zeiten schwerer Anfechtungen durch gottlose Feinde vor Verzweiflung zu bewahren und im Glauben zu stärken, so kann ich doch ihm nicht mit Clauss und Hengstenberg die individuelle Veranlassung absprechen. Eine solche anzunehmen fordert schon der Charakter der „grossen Aufregung", den der Ps. trägt, und der in keinem aus nichtindividuellen Verhältnissen hervorgegangenen Lehrpsalme zu finden ist, überhaupt der Natur des allgemeinen Lehrgedichts widerstreitet. Setzen wir den Ps. in die Zeit der Absalomischen Verschwörung, wo David den Oelberg hinangehend die Nachricht von der Treulosigkeit Ahitophels erfährt (2 Sam. 15, 30 f.), so sind alle individuellen Züge desselben erklärt, sowohl der Wunsch, fern weg in die Wüste zu fliehen und sich dort eine Zuflucht vor reissendem Wind und Sturm zu suchen (V. 7—9), als auch das Sehen der Gewaltthat und des Streits in der Stadt (V. 10); denn da Absalom gleich nach dem Abzuge Davids, mit seinem Anhange in die Stadt rückte, so musste noch von der Höhe des Oelbergs aus das Bild der Stadt, in welcher die Empörer herrschten, zugleich mit dem Bilde des treulosen Freundes vor das Auge des verjagten Königs treten (V. 10—15).

Ps. 56, in welchem der Sänger von Feinden, die seinem Leben nachstellen, hartbedrängt auf seiner langwierigen Flucht (V. 9) Gott bittet, dass er die Gottlosen stürzen und ihn retten wolle, passt ganz gut auf „David, als die Philister ihn zu Gath griffen". Was man dagegen bemerkt hat, lässt sich leicht zurückweisen. Der Einwand de Wette's, dass man in der Schilderung der Feinde die Gathiter nicht wieder erkennen könne, ruht blos auf der falschen Voraussetzung, dass David es hier allein mit den Gathitern zu thun habe, während die von ihnen erfahrenen Unbilden doch nur eine Folge der Anfeindungen Sauls und seines Anhanges waren, die ihn genöthigt hatten, bei den Feinden seines Volks Zuflucht zu suchen. Die von Ewald aus V. 5. 6. 11 u. 12 gezogene Folgerung, der Verf. müsse ein Prophet gewesen sein, verwechselt die aus dem Worte Gottes geschöpfte Glaubenszuversicht des Sängers, dass sterbliche Menschen ihm nichts schaden können, mit unmittelbaren göttlichen Offenbarungen. Endlich die

Verwandlung dieses Ps. in ein Klagelied eines im Exil unter Heiden lebenden Juden wird schon durch den ganz individuellen Charakter des Ps., durch die Lebendigkeit und Frische seiner von allen späteren Formen freien Sprache, und noch mehr durch V. 13, welcher das Bestehen des Nationalheiligthumes und Cultus voraussetzt, so wie durch das נֹדִי V. 9 als unzulässig erwiesen, indem der Aufenthalt des Volks im Exil im ganzen A. T. nirgends als נוֹד Flucht bezeichnet wird. Hiezu kommt noch die Verwandtschaft unsers Ps. mit dem folgenden gleichfalls aus der Saulischen Zeit stammenden Ps. 57, in der selbst Hitzig und Ewald ein Kennzeichen der Identität der Verff. erblicken. Beide Ps. beginnen mit dem: „Sei mir gnädig o Gott", beide bezeichnen das Treiben der Feinde gegen den Sänger durch שָׁאַף (56, 2. 3. 57, 4), beide haben im Allgemeinen dieselbe Anlage — die Bitte, das Vertrauen, den Jubel über die Zusicherung der Erhörung, die Verheissung des Dankes —, und eine „gleichmässig rasche Bewegung", wie die meisten Davidischen Psalmen.

Ps. 57 „von David als er floh vor Saul in der Höhle", d. h. auf seiner Flucht vor Saul sich in der Höhle befand. Auf dieser Flucht war David zweimal in einer Höhle, das erste Mal in der Höhle Adullam 1 Sam. 22, das andere Mal in einer Höhle auf den Berghöhen von Engedi, 1 Sam. 24, 1 u. 4. Da nun der Ps. keine speziellen Momente für die Entscheidung darbietet, so muss man entweder den Artikel in בַּמְּעָרָה in der Höhle mit Hengstenberg generisch fassen — die Höhle im Gegensatz gegen andere Orte —, so dass David nur habe andeuten wollen, dass der Ps. überhaupt Höhlengedanken enthalte, oder, was mir wegen der Verwandschaft mit dem vorigen Ps. wahrscheinlicher vorkommt, dass David ihn in der Höhle Adullam, in welcher er nach seiner Errettung aus der Hand der Philister zu Gath längere Zeit verweilte, verfasst und zum Andenken an diesen Aufenthalt mit dieser historischen Bemerkung versehen habe zu einer Zeit, wo an eine andere Höhle noch nicht zu denken war. Die Einwürfe de Wette's und Hitzigs gegen diese Beziehung des Ps. gründen sich theils auf roh buchstäbliche Auffassung von V. 5, theils auf andere falsche Deutungen und Missverständnisse, vgl. dagegen Hengstenberg zu d. Ps.; während die David. Abfassung noch

durch mehrere Parallelen mit andern Ps. Davids bezeugt wird, vgl. besonders V. 7 mit Ps. 7. 16 u. מְבוֹרַי V. 9 mit 7, 6. —

Ps. 58, in welchem David über verstockte Frevler, die ungerechtes Gericht sprechen und üben, das gerechte Gericht Gottes herabfleht, passt gleichfalls auf die Verhältnisse der Saulischen Zeit, in der Saul hinter dem Scheine eines gerechten Gerichts David und alle Frommen, die sich seiner gerechten Sache annahmen, wüthend verfolgte, enthält jedoch keine besonders charakteristischen Züge, aus welchen sich die historische Veranlassung näher ermitteln liesse *). Der Annahme von Ewald und Hitzig, dass der Ps. Klagen eines Juden über ungerechte heidnische Richter im Exil oder gar unter den ersten Ptolemäern enthalte, steht nicht blos der von de Wette herausgehobene Umstand, dass derselbe zu sehr die Farbe des Alterthums trage, sondern mehr noch das Fehlen aller Hindeutungen auf Heiden entgegen.

Ps. 59 „von David, als Saul hinsandte und das Haus bewachen liess, um ihn zu tödten", bezieht sich auf die 1 Sam. 19, 10 ff. erzählte Begebenheit. Der Sänger bittet Gott um Errettung von seinen Feinden, die er als Uebelthäter, Blutmenschen, Starke, boshaft Treulose, Verleumder und Lügenredner, welche ohne seinen Frevel und seine Sünde auf seine Seele lauren, charakterisirt (V. 2—6. 8. 13), spricht dann die Hoffnung aus, dass Gott sie stürzen werde, so dass sie wie hungrige Hunde umherlaufen, ihr Futter suchen und es nicht finden werden (V. 7. 12. 14—16); und schliesst im festen Glauben an ihren Untergang mit dem Versprechen, Gott dafür preisen und rühmen zu wollen. Diese Beschreibung der Feinde passt sehr gut auf die Feinde, welche sich in Saul und seinem boshaften Anhange gegen das Leben Davids erhoben hatten. Solchen Feinden gegenüber, welche die Lüge zum Deckel der Bosheit machend ihren Hass durch falsche Anklagen und Verleumdungen zu begründen suchten, ist auch die Betheurung seiner Unschuld (V. 4) ganz am rechten Orte. Sobald man daher

*) Dies zeigen schon die so weit aus einander gehenden Vermuthungen von Köster, Tholuck und Vaihinger, von welchen noch dazu keine einen sichern Anhaltspunkt in dem Ps. hat.

annimmt, dass David nicht blos den einzelnen Versuch Sauls, ihn zu tödten, dem er durch Gottes Hülfe entgangen war, sondern die Tiefe der Bosheit und der Feindschaft, die in diesem einzelnen Fall zum Ausbruch kam, ins Auge gefasst hat, so steht der Inhalt des Ps. mit dem in der Ueberschrift genannten historischen Verhältnisse im besten Einklang; wogegen es den Kritikern, welche die Ueberschrift verwerfen, nicht gelungen ist, sich über eine andere historische Beziehung desselben zu vereinigen. Ewald hält den Dichter für einen der letzten Könige Juda's, der von einer Menge heidnischer Feinde, den mit den Chaldäern verbündenen Nachbarvölkern in Jerusalem belagert worden; Köster und Maurer glauben den Ps. auf die nächtlichen Angriffe der Samariter unter Nehemia, Hitzig und v. Lengerke auf die Kämpfe der Makkabäer beziehen zu dürfen, während de Wette in ihm einen eigenthümlichen „Volksklagepsalm" entdeckt hat, in welchem der Dichter von „einem besonderen Verhältnisse zu seinen Feinden, die mit ihm in einer Stadt wohnen und ihm als Privatfeinde gegenüberstehen", rede. Damit hat aber de Wette eingestanden, dass des Sängers Feinde keine Nationalfeinde sind, wie denn auch in dem Liede keine Spur von nationaler Beziehung und nationalem Gegensatz, oder von Feindschaft der Heiden gegen Israel zu finden. Die Erwähnung der גוים (V. 6. 9) geschieht in allgemeinen Sätzen, in welchen Gott, der allmächtige Richter aller Völker aufgefordert wird, sich als solcher in der Bestrafung der boshaften Feinde des Sängers zu offenbaren. Und die Hunde, die am Abend zurückkehren und vor Hunger heulend in der Stadt umherlaufen (V. 7. 15), können doch unmöglich Nationalfeinde sein, die Jerusalem belagern oder angreifen. Dazu kommt, „dass der Angefeindete überall nur Einer ist, im Angesichte einer ganzen Anzahl mächtiger Feinde, nirgends eine hinter der Einheit verborgene Mehrheit hervortritt, vielmehr der S. sich in V. 15 von seinem Volke ausdrücklich unterscheidet; dass der in dem Ps. besonders hervortretende Vorwurf giftiger Verleumdung und boshafter Lüge (vgl. V. 8 u. 13) auf heidnische Feinde durchaus nicht passt, ebenso auch nicht die Benennung: Männer des Bluts in V. 3, die nie von heidnischen Nationalfeinden vorkommt; (und) dass die Heiden ausgeschlossen werden durch V. 12, wonach

Israel das Schauspiel der Erniedrigung der Bösen stets vor Augen hat, sie unter ihm in Elend und Hunger umherirren.“ *)

Ps. 60 bezieht sich nach V. 2 auf den Einfall der Edomiter ins Land Israel während des Krieges, den David mit den Aramäern von Zoba und jenseits des Euphrat zu führen hatte. Gegen die Richtigkeit dieser Angabe der Ueberschrift hat man eingewandt, dass der israel. Staat während dieses glücklich und durchaus offensiv geführten Krieges nicht in so zerrütteter Lage war, wie V. 3—5 geschildert wird, und David, da er schon längst vorher ganz Palästina besass, dasselbe nicht erst ganz zu erobern hoffen konnte (V. 8—10) **). Allein der letzte Punkt dieses Einwands stützt sich auf unrichtige Erklärung der angeff. Verse, in welchen von einer Hoffnung, Palästina erst noch ganz zu erobern, gar nicht die Rede ist. Vielmehr frohlockt dort der Sänger im Namen des Volks über die göttliche Verheissung, dass das ganze Canaan sein unentreissbares Eigenthum sei, und es auch die Nachbarvölker besiegen werde. Eben so wenig lässt sich der erste Punkt des Einwands durch 2 Sam. 8, 3—14. 1 Chr. 18, 3 ff. begründen. In diesen historischen Berichten lesen wir nur die summarischen Angaben von der Besiegung der Aramäer und Edomiter, aber gar nichts über den eigentlichen Verlauf dieses Doppelkriegs. Dass derselbe ein sehr harter, und für Israel nicht immer siegreicher, sondern mit schweren Verlusten verbunden war, ergiebt sich zunächst schon daraus, dass sämmtliche aramäische Könige diesseits und jenseits des Euphrat verbunden waren, und eine sehr starke Reiterei hatten (2 Sam. 8, 3—8) ***),

---

*) Vgl. Hengstenberg, Ps. 3, S. 110, woselbst noch mehrere für David charakteristische Merkmale angegeben sind.

**) S. de Wette, Köster, Maurer und Vaihinger.

***) Dies lässt sich auch aus der Notiz des Nicolaus Damascenus schliessen: „μετὰ δὲ ταῦτα — — τὶς Ἄδαδος ὄνομα, πλεῖον ἰσχύσας Δαμασκοῦ τε καὶ τῆς ἄλλης Συρίας, ἔξω Φοινίκης, ἐβασίλευσε· πόλεμον δὲ ἐξενέγκας πρὸς Δαυΐδην βασιλέα τῆς Ἰουδαίας, καὶ πολλαῖς μάχαις κριθεὶς, ὑστάτῃ τε παρὰ τὸν Εὐφράτην, ἐν ᾗ ἡττᾶτο, ἄριστος ἔδοξεν εἶναι

sodann aus mehrern andern Andeutungen, aus dem „לְהָשִׁיב יָדוֹ בִּנְהַר, um seine Macht am Strome (Euphrat) wiederherzustellen“ (2 Sam. 8, 3), woraus folgt, dass David in diesem Kriege solche Verluste erlitten hatte, durch die seine Macht unter den Aramäern in gänzliche Missachtung gekommen war *), endlich daraus, dass erst nach Besiegung der Aramäer Joab gegen die Edomiter ziehen, die von ihnen erschlagenen Israeliten bestatten, und die erlittene Niederlage durch einen Vertilgungskrieg gegen alles Männliche in Edom rächen konnte (1 Kg. 11, 15. 16). Nehmen wir nun der Ueberschrift entsprechend an, dass David seinen Klage- und Hülferuf zu Gott emporsandte in der Periode dieses Krieges, wo er im Norden noch mit den Aramäern in hartem Streit begriffen durch die Nachricht von dem Einfalle der Edomiter im Süden des Reichs genöthigt wurde, Joab nebst seinem Bruder Abisai mit einem Heere gegen die Edomiter abzusenden, welches dann im Salzthale diese Feinde schlug **), so hatte er hinreichende Ursache zu der Klage und Bitte: „Gott du hast uns verstossen und gebrochen, du hast gezürnt, du wirst uns wieder trösten; du hast die Erde erschüttert und gespalten, heile ihre Brüche, denn sie wanket“ (V. 3 f.). Denn das Reich war wirklich in seinen Grund-

---

βασιλέων ῥώμη καὶ ἀνδρείᾳ“ bei Josephus, Antiq. l. VII, c. 5, 2. Vgl. noch Michaelis, histor. belli Nesib. in den commentatt. p. 82 sq.

*) Es ist ebenso willkührlich, mit Thenius das לְהָשִׁיב mit dem לְהַצִּיב der Chronik zu vertauschen, als mit Michaelis, Maurer u. A. anzunehmen, dass die Israeliten schon unter Saul ihre Grenze bis an den Euphrat ausgedehnt hatten, was aus 1 Sam. 14, 47 in keiner Weise folgt. Der Chronist hat nur das für seine Leser schwer verständliche Wort mit einem deutlicheren vertauscht.

**) Grammatisch unzulässig übersetzt Hengstenberg V. 2: „da er besiegt hatte Aram..., und Joab zurückgekehrt war und Edom geschlagen hatte“. Denn בְּהַצּוֹתוֹ וגו׳ kann nur übersetzt werden: „da er Aram... verwüstete (verstörte) und Joab dann zurückkehrte und Edom schlug.“

festen erschüttert und gefährdet. Aber noch ist nicht alle Hoffnung geschwunden. Im Vertrauen auf Gottes Verheissung triumphirt David über alle seine Feinde (V. 10), und schliesst mit der Zuversicht, dass Israel in Gott Kraft (Vermögen) schaffen und seine Feinde zertreten werde (V. 14). Die tiefe Klage verbunden mit der freudigen Zuversicht des Sieges über alle Feinde passt allein auf die angegebenen Verhältnisse der David. Zeit, auf welche insbesondere noch der Umstand hinweist, „dass die drei in V. 10 genannten feindlichen Nachbarvölker alle gerade solche sind, denen David empfindliche Niederlagen beibrachte, und dass in V. 8 u. 9 das cisjordanische Land und das transjordanische, dann Ephraim und Juda als zu einem Reiche vereinigt erscheinen, und zwar zu einem solchen, in dem Juda der herrschende Stamm war; ein Verhältniss, das nur noch unter Salomo fortdauerte, an dessen Zeit wegen des friedlichen Charakters seiner Regierung nicht gedacht werden kann“ (Hgstb.). Wie ganz und gar diese Verse nur auf David passen, das zeigt auch die verunglückte Hypothese von Ewald, Köster und Vaihinger, dass V. 7—12 aus einem älteren Davidischen Liede entlehnt seien, die doch nur dann auf einigen Beifall rechnen dürfte, wenn der übrige Theil des Ps. sichere Kennzeichen einer spätern Zeit an sich trüge oder der ganze Ps. in seiner vorliegenden Gestalt sich aus irgend einem späteren Ereignisse einfach und natürlich erklären liesse. Aber weder das Eine noch das Andere vermögen die Gegner der Ueberschrift zu beweisen. Denn Behauptungen, wie die, dass der Name Elohim Kennzeichen einer spätern, superstitiösen Zeit sei (Köster, v. Leng.), oder dass נכח und ähnliche Worte der Makkabäischen Zeit angehören (Hitzig, v. Leng.), sind Machtsprüche, keine Beweise; und die verschiedenen Versuche, den Ps. anderweitig geschichtlich zu begreifen, sind sämmtlich gescheitert. Weder in der Zeit des Joas, in welche Vaihinger alle Ps. unterbringt, für die er sonst keinen Raum zu finden weiss, noch in den Zeiten des Exils oder gleich nach demselben, wohin sich de Wette, Köster und Maurer wenden, noch in den Makkabäischen Zeiten, wohin nach Rudingers Vorgange Hitzig *)

---

*) So in den Psalmen 2, S. 93 ff. Früher hatte er den Ps.

und v. Leng. flüchten, lässt sich die Vereinigung von Sichem und Sukkoth (des cis- und transjord. Landes), von Gilead und Ephraim, so wie die Charakteristik Ephraims als „Veste meines Hauptes“ und Juda's als „mein Gesetzgeber“ (V. 9) begreifen. Vgl. noch die Bem. zu Ps. 44.

Bei Ps. 61 wird die durch die Ueberschrift bezeugte Abstammung von David bestätigt durch die Bezugnahme auf die Verheissung 2 Sam. 7, auf Grund deren der Sänger für den König die dort gegebene Zusage der ewigen Dauer seines Königreiches in Anspruch nimmt (V. 6—8) zu einer Zeit, wo er sich am Ende des Landes befand (V. 3) d. h. während seines Aufenthalts zu Mahanaim an der Grenze Palästina's auf der Flucht vor Absalom. Der Einwand de Wette's, dass der Sänger vom Könige verschieden sei, und der König gar zu unbescheiden wäre, wenn er für sich um Leben „Geschlechter lang“ (V. 7) und um „ewiges Thronen vor Gott“ hätte bitten wollen, erledigt sich durch die einfache Distinction zwischen David als Individuum und ihm, dem Könige als Stammvater und Urheber des von Gott erwählten Königsgeschlechts, dem Gott selbst das ewige Bestehen seines Thrones vor ihm verheissen hatte, weil in ihm das ganze Königsgeschlecht ideell und dem Keime nach auch reell beschlossen war. Für sich wünscht David wohl ewiges Bleiben im Zelte Gottes und unter dem Schirme seiner Flügel (V. 5), bittet aber nicht für sich, sondern nur für „den König“ Jahre von Geschlecht zu Geschlecht und ewiges Thronen vor Gott. Uebrigens hat de Wette richtig erkannt, dass weder das assyrische Exil, an welches Köster, Maurer und v. Leng. denken, noch das babylonische das Exil des Dichters sein kann; und die Versuche von Hitzig u. Vaih., dem Ps. eine andere historische Beziehung zu geben, legen nur die Rathlosigkeit ihrer Urheber an den Tag. — Gegen den Davidischen Ursprung von Ps. 62 wissen die neueren Kritiker nichts Bestimmtes einzuwenden. Dass der Dichter ein Prophet gewesen, lässt sich nicht mit Ewald aus V. 12 folgern; „die göttliche Offenbarung, von der dort die Rede ist, liegt auf gleicher Linie mit der, welche in Hiob 33, 13 vorkommt, und gehört zur Klasse de-

auf den Krieg des Usias mit den Arabern und Maonitern gedeutet, s. Begriff der Krit. S. 39 ff.

rer, die allen Gläubigen gemeinsam sind" (Hgstb.). Fraglich kann nur sein, ob dieses Lied aus den Zeiten stammt, „als David noch am Hofe Sauls weilte, und die verleumderischen Zungen, die ihn geheimer Anschläge beschuldigten, ihn des Vertrauens seines Königs zu berauben und ihn herabzustürzen suchten von seiner Höhe" (Tholuck), oder aus den Zeiten der Absalomischen Verschwörung, für die sich Hengstenberg entscheidet, und für die mehrere Andeutungen ziemlich sicher sprechen, namentlich V. 5, wo gesagt wird, dass das ganze Trachten der Feinde des Sängers dahin gehe, ihn von seiner Würde zu stürzen, V. 6, wo der S. Gott seine Ehre nennt, und die Berührungen mit Ps. 3 und 4 *).

Von Ps. 63, den David dichtete, „als er in der Wüste Juda war", erklären die meisten Kritiker **), dass er einen Verf. mit Ps. 61 habe, wodurch nach dem zu jenem Ps. Bemerkten die Abfassung von David auf seiner Flucht vor Absalom gesichert ist. Zwar hielt sich David in der Wüste Juda lange Zeit und wiederholt während seiner Flucht vor Saul auf, vgl. 1 Sam. 22, 5. 23, 14. 15. 24. 25. 24, 2; allein in derselben Wüste befand er sich auch auf der Flucht vor seinem Sohne Absalom. Dies folgt schon daraus, dass der Weg von Jerusalem zum Jordan durch sie führte, und wird 2 Sam. 15, 23. 28. 16, 2 u. 17, 16 ausdrücklich gesagt. Für die Absalomische und gegen die Saulische Zeit spricht noch speziell V. 12, wo der Sänger von sich als König redet, und in welchem nur Missverstand einen Widerspruch mit der Ueberschrift finden kann; ferner die merkwürdige Uebereinstimmung von V. 2 mit 2 Sam. 16, 14 und 2; endlich die Aehnlichkeit mit dem Korachitischen Ps. 42, welcher derselben Periode angehört. — Von Ps. 64 wird die Aehnlichkeit mit Ps. 7. 61 und 63 u. a. Davidischen Ps. so allgemein zugestanden, dass die Rich-

---

*) Die besondere Verwandschaft, welche de Wette zwischen unserm Ps. und Ps. 39 findet, beschränkt sich auf das dreimalige Vorkommen des Wörtleins אַךְ in Ps. 39, 6. 7. 12; im Uebrigen ist der Inhalt beider Lieder sehr verschieden.

**) De Wette, Ewald, Hitzig, Köster, Maurer und Vaihinger.

tigkeit der Ueberschrift weder durch die unklare Behauptung Ewalds: „Die Frevler sind heidnisch gesinnte Verleumder, wahrscheinlich ferne von Jerusalem", noch durch Maurers: videtur potius e recentioribus esse zweifelhaft gemacht werden kann. Spezielle Hindeutungen auf die besondere Lage des Dichters fehlen, weil der Ps. zum Troste aller durch Machinationen boshafter Feinde hartbedrängten Frommen verfasst ist.

Ps. 65 ein Lobgesang, ohne historische Beziehungen, weder zum Passah- noch zum Pfingstliede, noch weniger für den grossen Versöhnungstag (Hitzig) bestimmt, sondern gedichtet, als Gott das Land durch Regen reichlich erquickt hatte und die Heerden mit Lämmern sich bekleideten, die Thäler mit Getraide sich bedeckten (V. 14), um wie Luther Sinn und Bestimmung desselben richtig erkennend sagt, „Gott zu danken für gut Wetter und gnädige Zeit". Was man gegen die Davidische Abfassung vorgebracht hat, beruht auf schlecht historisirender Deutung der allgemeinen Schilderung der in der Erhaltung und Regierung der Welt sich offenbarenden göttlichen Allmacht (V. 6—10) *), und andern subjektiven Geschmacksurtheilen. So findet Ewald „das Lied noch äusserst inhaltsschwer und gedankenreich; nachdrücklichste Kürze und Tiefe gepaart mit eigenthümlicher Lieblichkeit und Zartheit", aber „die Farbe der Sprache schon etwas gedrückt und künstlich (?), den Gang im Einzelnen nicht mehr so leicht und hüpfend, nur am Ende durch das Gefühl der gegenwärtigen hohen Freude sich höher hebend"; worauf Hengstenberg treffend erwidert hat: „Es liegt in der Natur der Sache, dass der Ton eines Liedes, welches für gnädigen Regen und ähnliches dankt, sich nicht über eine gewisse Höhe erhebt; auch in unsern Gesang-

---

*) Dazu gehört die von Ewald und seinen Nachfolgern, Vaihinger und v. Lengerke, in V. 6—9 gefundene Anspielung auf grosse Volksbewegungen und einer mächtigen Erschütterung aller Reiche und Länder, speziell auf den grossen Sturz der Assyrer, ferner de Wette's Behauptung, dass V. 4, wo die Nation sich einer Schuld bewusst ist, eine Zeit verrathe, in der Nationalunglück (Exil u. dergl.) der Nation über ihre Abtrünnigkeit die Augen geöffnet hatte.

büchern findet in dieser Beziehung ein durchgreifender Unterschied statt zwischen den Erndtedankliedern und z. B. den Osterliedern. Noch mehr aber müssen wir einen solchen erwarten zwischen Psalmen, wie der unsrige, und Davidischen Kriegs- und Siegesliedern. Die ordentlichen, jährlich wiederkehrenden Wohlthaten Gottes, als des Lenkers der Natur, sind wohl geeignet, stille Freude, nicht aber lauten Jubel hervorzurufen." Endlich die Erwähnung des Tempels und der Vorhöfe (V. 5) betreffend, vgl. die Bem. zu Ps. 5.

Bei Ps. 68 — einem erhabenen Lobgesang, in welchem der Herr als Kriegs- und Siegesgott gefeiert wird — sind die gegen die Davidische Abfassung aufgestellten Gründe auffallend gering und unbedeutend. Dass in V. 30 der Tempel erwähnt sei (de Wette u. A.), folgt ebenso wenig aus dem היכל (vgl. zu Ps. 5), als in der Erwähnung von Aegypten und Cusch (V. 32) eine „gereizte Stimmung" (Hitzig) oder Hindeutung auf feindliche Verhältnisse zu diesen Reichen liegt. Aegypten und Cusch sind genannt als Repräsentanten der vom Herrn abtrünnigen Weltmacht; eine Stellung, welche diese Reiche nur bis zum Aufkommen der grossen asiatischen Reiche, Assyrien und Chaldäa, einnahmen *). Höher hinauf führt die Umschreibung des ganzen Volks durch Benjamin, Juda, Sebulon und Naphthali, welche vereint den Herrn in den Versammlungen loben (V. 27 f.), wodurch — wie selbst de Wette eingesteht — jeder Gedanke an die Abfassung nach der Trennung des Reichs ausgeschlossen wird. Weder während des Nebeneinanderbestehens beider Reiche, noch nach dem Exil fand eine gemeinschaftliche Siegesfeier des ganzen Volks statt. Waren auch beide Reiche zuweilen verbündet zu gemeinschaftlichem Kriege und Siege, wie z. B. unter Josaphat und Joram im Kriege gegen die Moabiter (2 Kön. 3), auf deren Besiegung

*) Wegen V. 29—31, welche auf feindselige Verhältnisse mit Aegypten gehen sollen, will Rödiger (A. L. Z. 1837, Nr. 205, S. 421) den Ps. auf irgend ein Moment in der Zeit des Necho gegen Ende des siebenten Jahrh. beziehen und darnach das „Zurückführen aus Basan und aus den Tiefen des Meeres" (V. 23) auf ein Einrücken chaldäischer und ägyptischer Heere in Palästina deuten (!!).

Hitzig den Ps. deuten will, so hätte doch in dieser Verbindung das Zehnstämmereich nicht durch Sebulon und Naphthali, sondern nur durch Ephraim repräsentirt werden können, ganz abgesehen davon, dass die Hypothese einer Theilnahme der zehn Stämme an einer Siegesfeier im Tempel zu Jerusalem schon durch die von allen Königen Israels hartnäckig aufrecht erhaltene religiöse Spaltung ausgeschlossen wird *). Nach dem Exil aber ist nirgends mehr von Sebulon und Naphthali als Stämmen die Rede, wenn auch Abkömmlinge der zehn Stämme sich an die zurückkehrenden Bürger des ehemaligen Reiches Juda angeschlossen haben **). Vor der Trennung des Reichs aber kann an die Regierungszeit Salomo's nicht gedacht werden, weil ihr der Krieg und Sieg fehlt, um den sich der Ps. bewegt. Auch führen die Epitheta Juda's und Benjamins (V. 28) auf die Verhältnisse der Davidischen Zeit, auf welche ausserdem der ganze Charakter des Liedes nach Inhalt wie in seiner allgemein anerkannten alterthümlichen und originellen Sprache hinweist. Jedenfalls — urtheilt Böttcher, Proben S. 64, gehört dieses Siegeslied, gleich dem der Debora, wovon es ohne Nachahmung zu sein, Anklänge enthält, schon der alterthümlichen Sprache, der gedrungenen Darstellung und dem durchaus frischen, kräftigen Tone der Dichtung nach, gewiss zu den ältesten Denkmälern der hebr. Poesie". Selbst auf Hitzig hat es den „Eindruck der höchsten Originalität" gemacht, und auch Ewald kann sich diesem Eindrucke nur durch die aus der Luft gegriffene Hypothese entschlagen, dass in diesem „grössten, glänzendsten und kunstvollsten aller für den neuen Tempel (?) bestimmten allgemeinen Siegs- und Dankliedern Israels die schönsten und kräftigsten Stellen eine Blumenlese aus älteren (meist verlorenen) Liedern" seien. Fragen wir nach der Veranlassung dieses nicht aus augenblicklicher Stimmung und Begeisterung geflossenen, sondern mit vieler Kunst angelegten und durchgeführten

---

*) Wie wenig die religiöse Trennung durch die politische Verbindung gegen einen gemeinschaftlichen Feind aufgehoben wurde, tritt uns gerade in der Geschichte dieses Krieges klar vor Augen, vgl. 2 Kön. 3, 13 u. 14.

**) Vgl. Keil, Comm. üb. die BB. der Kön. S. 497 ff. Note.

Liedes, so bedarf die Meinung *), dass es bei Gelegenheit der Versetzung der Bundeslade nach Zion gedichtet sei, keine Widerlegung mehr. Vgl. dagegen Böttcher S. 63 u. Hengstenberg 3, S. 203. Der Ps. enthält so viele nicht zu verkennende Hindeutungen auf eine Siegesfeier im Heiligthume auf Zion, und in V. 2 u. 25 ziemlich deutliche Anspielungen auf die Rückkehr der Bundeslade aus dem Kriege, dass er aller Wahrscheinlichkeit nach für das Triumphlied zu halten, welches zur Siegesfeier nach der Eroberung von Rabba, mit der der grosse aramäisch-ammonitische Krieg beendigt wurde, bestimmt war, da wir von diesem Kriege aus 2 Sam. 11, 11 wissen, dass die Bundeslade mit im Felde gewesen. Vgl. Hgstb. S. 204.

Ps. 69 ein „Gebet eines um Gottes willen durch Menschen hart Leidenden", ist nach Inhalt und Form, in Gedanken und Sprache den Ps. 22. 35. 38 und 40 zugestandenermassen so verwandt, und dabei so originell **), dass nach dem, was über jene Ps. bemerkt worden, die Davidische Abfassung ganz gesichert ist. Da-

---

*) Von Rosenmüller, Stier u. A.

**) „Der Sprache nach — urtheilt darüber Ewald — zeigt das Lied eine so starke, nicht aus Nachahmung stammende Aehnlichkeit mit Ps. 35. 38. 40, dass man denselben Dichter hier reden hört". Hitzig, Ps. 2, S. 54, bemerkt: „Möchte der Verf. von Ps. 40 sein wer nur immer, mit dem von Ps. 69 ist er identisch", und S. 59 über die Aehnlichkeit zwischen Ps. 69, 33 und 22, 27: „Damit dass man erstere Stelle für wahrscheinlich nachgeahmt ausgiebt, ist nichts gesagt; denn es lässt sich dafür, dass Ps. 69 nachahmender Natur sei, gar nichts beibringen; und die beiden ähnlichen Stellen sind zugleich auch wieder sehr verschieden, sind von einander unabhängig und sich coordinirt; und ihre Aehnlichkeit lässt sich also nur durch die Annahme erklären, dass sie aus dem freithätigen Geiste Eines Autors entsprungen seien." Auch Köster findet, dass „unser Ps. nicht gerade den Charakter der Nachahmung trägt" und hält es für möglich, dass von den Ps. 22. 35. 40. 44 (?) 51, die mit dem unsrigen zum Theil wirklich zusammenstimmen, mehrere Einen Verfasser haben.

gegen ist eingewandt worden: „Nach V. 36 ist Zion in Gefahr und die Städte Juda's sind bereits zerstört und bewohnerlos" *). Allein von Zerstörung der Städte und Wegführung der Bewohner steht hier kein Wort. Die in V. 36 f. ausgesprochene Zuversicht des Sängers, dass Gott Zion retten und die Städte Juda's bauen werde, setzt keine Zerstörung der Städte, kein Exil des Volks voraus, vgl. zu Ps. 51, sondern enthält nur die Hoffnung, dass Gott alle Gefahren und Zerrüttungen, welche die zu allen Zeiten herrschende Gottlosigkeit der Theokratie bringen, in Gnaden abwenden, sein Reich erhalten und stets mit Heil begaben werde **). Ganz irrig sind ferner die Behauptungen, a) dass nach V. 3. 22. 34 der Dichter gefangen, und nach V. 7. 10. 33 ff. ein Prophet zu sein scheine (Vaihinger) — denn ein Blick auf diese Stellen im Zusammenhange genügt um einzusehen, dass weder das Eine noch das Andere in ihnen liegt; b) dass die Benennung Juda statt Israel (V. 36) auf eine Zeit nach der Wegführung der zehn Stämme hindeute (Vaih., v. Leng.); denn „Zion und Städte Juda's" umschreiben die Theokratie, welche in dem Heiligthume der zum Stamme Juda gerechneten, weil von den Judäern eroberten Stadt und Burg Zion ihr Centrum hatte, und Juda steht zufolge einer ihren Anfängen nach bis in das Mosaische Zeitalter zurückgehenden Unterscheidung von Israel und Juda ***) als pars pro toto in diesen Versen messianischen Gehalts ganz passend, weil — wie M. Geier sagt — ex tribu Juda Messias oriundus erat, Gen. 49, 10; quomodo tribus Juda prae ceteris adhaerebat Davidi, 2 Sam. 2, 4; vgl. J. H. Michaelis, annott. uber. ad h. l. — Ueber Subjekt und Auffassung des Ps. gelten die Bem. zu Ps. 22. Dass beide Ps. einen und denselben Inhalt haben, ergiebt sich schon daraus, dass unter allen Ps. diese beiden im N. Testamente am häufigsten als Weissagungen von Christi Leiden angeführt werden.

Ps. 86. Ein Gebet um Hülfe und Errettung aus grossem Elende, gegründet auf das Bewusstsein der Aufrichtigkeit des frommen Herzens und die Grösse der göttlichen Barmherzigkeit, Langmuth,

---

*) Vgl. de Wette, Hitzig, Maurer, Vaihinger.

**) Vgl. auch die Bemerkungen Hengtenberg's, Ps. 3, S. 243.

***) S. Bd. II, 1. S. 51; König, Alttest. Studien 1, S. 85 und Keil, Comm. ü. d. B. Josua S. XXXII.

Gnade und Treue. Das Fehlen specieller geschichtlicher Andeutungen — der Sänger befindet sich im Elende, von menschlichen Hülfsmitteln entblösst, und weiss sein Leben durch eine Rotte stolzer und gewaltthätiger Menschen bedroht (V. 1. 2. 14) — eine Situation, die im Leben Davids oft wiederkehrte, so wie der ruhige, leicht dahin fliessende Ton der Rede, verbunden mit wörtlichen Bezugnahmen auf die Verheissungen des Pentateuchs (vgl. V. 15 mit Exod. 34, 6. V. 8 mit Exod. 15, 11 und Deut. 3, 24), sprechen dafür, dass David hier seine an Noth und Elend wie an Beweisen der die Frommen nie verlassenden Gnade und Treue Gottes so reiche Lebenserfahrung zusammengefasst hat zu einem Schatze der Erbauung für alle elenden und bedrängten Frommen. Hieraus erklärt sich zugleich die Verwandschaft, Aehnlichkeit und theilweise Gleichheit vieler Ausdrücke und Wendungen mit andern David. Liedern, um deretwillen die moderne Kritik diesen Ps. für ein späteres und nachgeahmtes Produkt erklärt hat, während doch der vielen Parallelen zwischen diesen und andern Liedern Davids ungeachtet der Gedankengang ein eigenthümlicher ist, keine Spur von blosser Nachahmung zeigt, und „eine hohe Persönlichkeit, ein Mann, der durch grosse Trübsale gegangen ist“ (Vaih.) sich in ihm ausspricht. Für die Frage, ob der Ps. aus den Zeiten der Saulischen oder der Absalomischen Verfolgung stamme, scheint mir der Gedanke: „du hast meine Seele aus der tiefen Hölle errettet“ (V. 13), wenig beweisend. Denn wenn auch diese Stelle sich auf eine durch Saul ihm bereitete nahe Todesgefahr bezieht, so folgt daraus noch nicht, dass er aus der durch Saul ihm bereiteten Noth schon ganz erlöst worden, so dass man bei dem gegenwärtigen Elende nur an die Gefahren der Absalomischen Zeit denken könnte. Für entscheidender halte ich die in V. 9 ausgesprochene messianische Hoffnung, dass alle Heiden vor dem Herrn anbeten werden, die, wenn sie auch in den Grundweissagungen des Pentateuchs einen Anknüpfungspunkt hat, doch wohl erst durch die Verheissung 2 Sam. 7 in Davids Seele feste Wurzel gefasst hat.

Ps. 103 ist ein aus Exod. 34, 6 entsprungenes „still und klar fliessendes Bächlein des Lobes Gottes“, dessen Davidischen Ursprung weder die Erkenntniss der Sünde und Erfahrung von der göttlichen Barmherzigkeit, von welcher die Seele des Sängers durchdrungen ist, noch die paar angeblich späteren Formen und

Wörter *) zweifelhaft machen können. Denn dass die aramäisch-artigen Suffixa V. 3—5 (vgl. Ewald, Lehrb. §. 258. a) nicht eigentliche Aramaismen des spätern Hebraismus, sondern alterthümliche dichterische Formen sind, zeigt nach der richtigen Bemerkung von Hengstenberg schon ihre absichtliche Häufung, während die Sprache im Uebrigen durchaus rein und klassisch ist **). Wenn endlich Vaihinger nach einem sehr beliebten, bei ihm oft wiederkehrenden Argumente den Styl „zerflossen" nennt, so reicht das Urtheil Köster's: „durch seine religiöse Tiefe und Innigkeit gehört er zu den schönsten Denkmälern der hebr. Poesie", zur Widerlegung vollkommen aus.

Ps. 108 ist aus Ps. 57, 8—12 und 60, 7—14 zusammengesetzt und durch diesen Ursprung als Davidisch gerechtfertigt, selbst wenn die Composition nach der übrigens unerweislichen Meinung vieler neuern Kritiker erst von einem Sammler gemacht sein sollte.

Ps. 109, welcher den Kampf des leidenden Gerechten gegen boshafte Frevler schildert, erweist sich als Davidisch durch „das Ruhen auf den persönlichen Erfahrungen Davids in der Saulischen Zeit, durch die für David charakteristische lebhafte Anschauung der vergeltenden göttlichen Gerechtigkeit" (Hgstb.), und durch seine Verwandschaft mit andern David. Psalmen ähnlichen Inhalts, z. B. Ps. 22. 38. 55. 69. 70; wogegen die „übertriebenen Verwünschungen", die man eines David unwürdig befunden hat, und die „zu überladene und geschmacklose Dichtungsart" gar nichts beweisen, weil dieser Geschmack nur in Mangel an rechter Einsicht in die Sache und subjektiver Abneigung an dem Inhalte des Liedes seinen Grund hat. Vergl. dagegen Hengstenberg 4, 1 S. 209 ff. — Der Ps. athmet nicht persönliche Rache, handelt nicht von persönlichen Verhältnissen, obwohl ihm persönliche Erfahrungen Davids zu Grunde liegen; sondern wie der Frevler, dessen Untergang erfleht wird, nach V. 13. 15. 20. 25 f. das ganze Ge-

*) Diesen Grund machen de Wette, Köster, Vaihinger u. v. Lengerke geltend.

**) Denn die W. פִּקּוּד V. 18 u. מַלְכוּת V. 19 konnte nur v. Lengerke für späte Formen erklären, vgl. für das erste Ps. 19, 9 und für das zweite 1 Sam. 20, 31. Ps. 45, 7. 145, 11—13.

schlecht der Gottlosen repräsentirt, so stellt David das Geschlecht der frommen Knechte Gottes dar, und mit demselben zugleich den Gerechten, in welchem das Davidische Geschlecht und das Volk Israel überhaupt seine Bestimmung und Vollendung erreicht.

Bei Ps. 110 hängt die Verwerfung der Ueberschrift so eng mit der Abneigung gegen den messianischen Inhalt zusammen, dass die Davidische Abfassung nur mit der Behauptung bestritten worden, der Ps. passe nicht auf David, was allerdings seine Richtigkeit hat, aber das Zeugniss Christi, dass David in diesem Ps. von ihm geredet und ἐν πνεύματι ihn κύριον genannt habe (Matth. 22, 41—46. Mark. 12, 35—37. Luc. 20, 41—44), nicht im Geringsten entkräftet. „Der muthige, frische, kriegerische Ton führt auf den Helden David, dem allein unter allen Psalmensängern dieser Ton eigenthümlich ist. Zu Grunde liegen die Verhältnisse der Davidischen Zeit, Davids Kriege und Siege". Das Gewicht dieser beiden mit Hengstenberg's Worten vorgetragenen Momente haben de Wette und Hitzig nicht erschüttern können. Auf Ewald und Maurer hat es solchen Eindruck gemacht, dass sie den Ps. der Davidischen Zeit zueignen und ihn durch verflachende Erklärung auf David zu deuten sich bemühen. Es wird auch ferner seine Kraft bewähren *).

P. 122 hat zum Zweck, populum confirmare in spe templi ac regni Davidis perpetui, nec non praeparare et excitare, ut Hierosolymam pro sede regni et religionis recipiant et omni ope ejus pacem et prosperitatem promoveant, cultumque Dei alacres sibi observent, und ist gedichtet: posteaquam arca Hierosolymam translata, Deus per prophetam declarasset, Hierosolymae templum haud diu post a Salomone esse exstruendum et sedem religionis sibi figendam; et populus promtum declarasset animum, Deum nullo alio loco ac Hierosolymis quaerendi. Venema. Diese Tendenz des Ps. setzt die Richtigkeit der Ueberschrift ausser Zweifel. Auf David als Verf. führt sehr bestimmt V. 3, welcher voraussetzt, dass Jerusalem erst kürzlich zur Bedeutung einer prächtig gebauten Hauptstadt erhoben war, was bekanntlich unter David und durch ihn geschah. Die Gründe, die gegen den Davidischen Ursprung

---

*) Die gründlichste Vertheidigung der messianischen Erklärung hat Hengstenberg geliefert im Comment. zu den Ps. —

aufgestellt worden, sind nicht von solcher Bedeutung, dass sie denselben wankend machen könnten. Die Behauptung, dass die Wallfahrten nach Jerusalem erst nach Davids Zeit in allgemeinen Gebrauch gekommen seien (de Wette, v. Leng.), beruht auf der zwiefachen ungeschichtlichen Voraussetzung, dass a) die Nachrichten des Pentateuchs über die Einheit des Heiligthums erst einer späteren Zeit angehören, b) die Berichte unserer historischen Quellen über die von David bewirkte Erhebung Jerusalems zum religiösen Mittelpunkte des Reichs unhistorisch seien. Vgl. dagegen Hgstb., Ps. 4, 2, S. 26 f. Die Erwähnung des Hauses Davids (V. 5) setzt keineswegs eine spätere Zeit voraus, wo Davids Nachkommen herrschten, sondern erklärt sich aus 2 Sam. 3, 1 und der David durch Nathan gegebenen Verheissung der ewigen Dauer seines Thrones 2 Sam. 7. Noch weniger führt בית יהוה (V. 1. 9) auf die Erbauung des Salomon. Tempels, vgl. zu Ps. 5. Endlich das שׁ praef. wird in einem Gemeinde- oder Volksliede nicht befremden, wenn man bedenkt, dass es schon im Liede der Debora vorkommt. Dagegen entscheidet wider die Hypothese der nachexilischen Abfassung die Schilderung V. 3—5, wie selbst Köster zugesteht; denn nur vor dem Exile gab es ein Davidisches Königshaus und Stämme, die nach Jerusalem wallfahrteten. Mit der Trennung des Reichs hörte das Wallfahren der Stämme Israels nach Jerusalem auf. Die von Ewald und Hitzig beliebte Auskunft, dass der Sänger hier nur nach heiligen Erinnerungen längst vergangener Zeiten rede — „der Zug der Festreisenden vergegenwärtigt ihm lebhaft die Zeit unter den alten Königen, als die Stämme auch, wie jetzt wieder, nach Jerusalem hinanzogen" — hat schon Hengstenberg durch die treffende Bemerkung beseitigt: „die rein vergangene Herrlichkeit ist schlecht geeignet, lebhafte Freude hervorzurufen beim Betreten der Stadt". Doch kann ich עֹמְדוֹת הָיוּ (V. 2) nicht mit Hgstb. u. A. im Präsens übersetzen: „es stehen oder weilen unsere Füsse", indem dafür, dass das Particip mit היה die Dauer in der (in die Gegenwart) reichenden Vergangenheit bezeichne, sichere Belegstellen fehlen, sondern halte die Form für Präteritum: „stehend waren unsere Füsse", so dass die Gemeinde, in deren Namen der Sänger redet, damit auf frühere Festzüge hindeutet, und in V. 3—5 die Herrlichkeit Jerusalems aus bereits genossener Anschauung schil-

dert, um den Wunsch nach Wiederkehr dieses heiligen Genusses zu beleben. Aber gegen die hieraus gezogene Folgerung der exilischen Abfassung hat schon Köster richtig erinnert: „schwerlich lebten nach dem Exil, als die Wallfahrten wieder gehalten wurden, noch Greise, welche den vorexilischen Glanz noch gekannt hatten“. Auch an V. 5 hat die Ewald'sche Annahme keinen Halt; das שָׁמָּה יָשְׁבוּ kann nicht bedeuten: „dort thronten“, sondern sprachlich richtig nur übersetzt werden: „dorthin sind gesetzt Throne zum Gericht“. Hiernach liefert dieser V. auch eine Bestätigung der Ueberschrift, indem er voraussetzt, dass Jerusalem unlängst zur Hauptstadt des Reichs erhoben war, und steht in schönstem Einklange mit V. 7, wo „Zwinger“ und „Paläste“ in Jerusalem vorausgesetzt sind.

Bei Ps. 124 einem Preise des Herrn, der Israel vor drohendem Untergange bewahrt hat, kann weder das שׁ praef. (vgl. zu Ps. 122), noch die alterthümliche und dichterische Form אֱזַי für אָז den durch die Ueberschrift bezeugten Davidischen Ursprung zweifelhaft machen, da für denselben ausser der auffallenden Uebereinstimmung mit Stellen Davidischer Ps., vgl. V. 4 u. 5 mit 18, 5 und 69, 2. 3, V. 6 mit 3, 8 u. 58, 7, V. 7 mit 11, 1, noch der Umstand spricht, dass er „nicht die sanfte Weichheit der nachexilischen Ps., sondern soviel vom Davidischen Schwunge hat, als das Volkslied davon vertragen kann“ (Hgstb.). — Ps. 131, ein liebliches Bekenntniss kindlicher Demuth mit dem Zwecke, Israel zur Ergebung in die Wege Gottes zu ermahnen, unterscheidet sich schon durch sein Thema von den namenlosen Pilgerliedern, und weist auf die Blüthezeit des Volkes hin, indem die Gefahr in hochmüthige Gedanken und Unternehmungen zu gerathen, nicht aus Zeiten des Drucks und Elends, sondern nur aus allgemeinem Glück und Wohlstand erwächst. Als Davidisch erweist sich das Lied insbesondere durch die für David charakteristische kindliche Demuth und Ergebung in Gottes Willen und Führung. — Ps. 133, ein Lob auf den Segen des brüderlichen Beisammenseins des Volks bei den heiligen Festversammlungen auf Zion, V. 3 *) giebt sich

---

*) „David bringt hier der Gemeinde die Herrlichkeit der lange entbehrten Gemeinschaft der Heiligen zum Bewusstsein, de-

durch den frischen, originellen und kernigten Inhalt als alt und Davidisch zu erkennen, wogegen das ש praef. nichts beweisen kann *).

Ps. 138, ein Danklied für ein überaus herrliches Verheissungswort, durch welches der Herr sich mehr verherrlicht hat als durch alle seine frühern Gnaden- und Heilserweisungen, und wofür alle Könige der Erde ihn dereinst preisen werden. Dieses Wort, wodurch Gott den Niedrigen erhöht und über alle seine Feinde triumphiren lässt (V. 6 f.) kann kein anderes sein als die Verheissung 2 Sam. 7, durch welche David so hoch begnadigt wurde (vergl. Hgstb. zu d. Ps.); nicht irgend „ein von Gott ergangener und sofort vollstreckter Befehl", wie Hitzig meint; denn nach V. 8 bittet David erst um Vollendung desselben gemäss seiner ewigen Huld, vgl. 2 Sam. 7, 25. Durch diesen Inhalt wird die Richtigkeit der Ueberschrift ausser Zweifel gesetzt, gegen die selbst die Gegner nichts Erhebliches zu sagen wissen. „Unser Ps. — bemerkt Köster — kann gar wohl von David herrühren; der Muth (V. 3) und die Demuth (V. 6) sind echt Davidisch und היכל (V. 2) kann auch die Stiftshütte heissen, s. zu Ps. 5."

Ps. 139, nach de Wette „einer der schönsten der Sammlung" **) soll wegen seines Inhalts und der stark chaldaisirenden

---

ren Herstellung mit der Aufstellung der Lade in Zion begonnen hatte, nachdem sie während der langen Zeit, in der diese, wie im Grabe, in Kirjath-Jearim geruht hatte, unterbrochen gewesen war." Hengstenberg.

*) Bei allen Davidischen Pilgerliedern wird noch a) das Fehlen der Angabe des Verf. in der LXX, b) die Stellung neben nachexilischen Psalmen geltend gemacht — zwei Argumente, die gar nichts beweisen.

**) Auch Ewald rühmt „die Schönheit dieses in seiner Art einzigen Liedes", und bemerkt unter anderem: „Der Dichter strömt hier die tiefsten Betrachtungen und herrlichsten innern Erfahrungen, so wie die reinste Liebe zum erkannten Gotte aus, schwelgend in sanfter, zarter Schilderung des unerschöpflichen Inhalts, nur am Ende etwas erregter und stürmischer."

Sprache nicht von David sein. Aber die Sprache des Liedes betreffend, muss es auffallen, dass Ewald kein Wort über den angeblich spätern oder chaldaisirenden Sprachgebrauch sagt, sondern es nur ein auch nach Art der Sprache einziges Lied im ganzen Psalter nennt. Bei näherer Betrachtung zeigen sich auch diese Chaldaismen als nicht geeignet zum Beweise einer exilischen oder nachexilischen Abfassung desselben. Sie reduciren sich auf die Worte רֵעַ Gedanke, Wille (V. 2. 17), wofür die chaldäische Sprache רְעוּת (Esr. 5, 17. 7, 18) und רַעְיוֹן (Dan. 4, 16. 5, 6 u. ö.) braucht, welche beiden W. in der chaldaisirenden Sprache der Hebräer studium alcs. rei, das Sinnen und Streben des Herzens, vgl. Pred. 1, 14. 2, 11. 22 u. ö. bedeuten; רֶבַע = רֶבֶץ (V. 3), eine Erweichung des צ in ע, die in dieser radix schon Levit. 18, 23. 19, 19 u. 20, 16 gefunden wird; מִלָּה (V. 4), von dem der Davidische Gebrauch durch 2 Sam. 23, 2 und Ps. 19, 5 ausser Zweifel gesetzt ist; אֶסַּק von נְסַק wie im Chald. Dan. 3, 22. 6, 24; und עָרֶיךָ = צָרֶיךָ V. 20 wie 1 Sam. 28, 16. Alle diese Chaldaismen *) sind poetischer Art, und keine spätern Sprachformen des

---

*) Was v. Lengerke ausserdem vorgebracht hat, gehört gar nicht hieher. Die Fömininalbildung אוֹרָה (V. 12) ist durch חֲשֵׁיכָה veranlasst, und kann mit Esth. 8, 16 schon deshalb nicht auf gleiche Linie gestellt werden, weil אורה dort felicitas bedeutet; עֹצֶם (V. 15) heisst nicht Substanz, wie im Talmud, sondern Stärke dichterisch für Gebein, wie Deut. 8, 17. Hiob 30, 21; גֹּלֶם Embryo, kommt nur V. 16 vor, weil die Sache nirgends weiter erwähnt ist; שַׂרְעַפִּים sind nicht Gedanken = שְׂעִפִּים, sondern Gedankenverzweigungen, hier V. 23 und Ps. 94, 19; endlich die Auslassung des א in יֹמְרֻךָ V. 20 wird schon 2 Sam. 9, 14 gefunden, verdankt aber in unserer St. ihren Ursprung wahrscheinlich einer eigenthümlichen Deutung des Verses, vgl. Clauss S. 518.

exilischen Zeitalters, von welchen unser Ps. ganz frei ist *). Die verhältnissmässig starke Häufung seltener und exquisiter Formen hängt mit dem ungewöhnlichen und erhabenen Inhalte zusammen. In Beziehung auf den Inhalt wird geltend gemacht, dass sich der Sänger unter gottlosen, boshaften, mörderischen Menschen befinde, also entweder unter Heiden im Exile oder unter Abtrünnigen in den spätern Zeiten der israelitischen Geschichte. Allein gab es denn nicht zu allen Zeiten gottlose und boshafte Menschen und Feinde Gottes, und hatte nicht gerade David von einer widergöttlichen Parthei so viel zu leiden, dass fast alle seine Ps. Klagen über die Bosheit seiner und Gottes Feinde enthalten? Uebrigens klagt er hier nicht einmal über Verfolgungen von Seiten der Frevler, sondern betheuert nur vor dem Allwissenden und Allgegenwärtigen, dass er keine Gemeinschaft mit den Bösen habe. Der Ps. ist nicht aus individuellen Verhältnissen hervorgegangen, sondern David redet im Namen aller Gerechten und zeigt ihnen und seinem Geschlechte insbesondere, wie sie vor dem allwissenden Herzenskündiger wandeln sollen, um der Huld und Gnade des Herrn nicht verlustig zu gehen, sondern auf dem Wege der Ewigkeit geleitet zu werden.

Ueber Ps. 140—143 urtheilt Köster: „dass sie in einem Tone geschrieben sind und wahrscheinlich von Einem Dichter herrühren, hat Ewald richtig erkannt; ich halte sie für einen Nachtrag alt-davidischer Lieder. Denn statt der liturgisch breiten Weise der bisherigen Ps. werden wir hier auf einmal wieder in den lebhaften Wechsel der Empfindungen, wie er Ps. 3 ff. herrschte, zurückversetzt“ **). Ewald versetzt den Dichter zwar in die Zeiten des Manasse, indess nur nach falsch buchstäblicher, schon von de Wette und Hitzig verworfener Deutung von 142, 8 und 143, 3, wornach die Feinde den Dichter, wie es scheint, einen Fürsten

---

*) Ueber diese poetischen Chaldaismen vgl. Hirzel de Chaldaismi bibl. orig. p. 13.

**) Auch nach Hitzig sind diese Ps. „ganz ähnlicher Art und scheinen ungefähr unter denselben Zeitverhältnissen von einem Dichter verfasst zu sein. Die sprachlichen Aehnlichkeiten hat Delitzsch, Symbolae p. 67 zusammengestellt. Der David. Ursprung wird auch von Vaihinger vertheidigt.

oder vornehmen Krieger, in ein enges Gefängniss werfen und dort verschmachten lassen sollen. Als entscheidend für die Richtigkeit der Ueberschriften, welche diese Ps. David beilegen, macht aber Hengstenberg (Ps. 4, 2, S. 128) mit Recht geltend „die durchgängige Abhängigkeit von David. Psalmen, und nur von solchen, in Verbindung mit kräftiger Originalität *), welche nicht erlaubt, diese Abhängigkeit aus Nachahmung abzuleiten, vielmehr darauf führt, dass sie ihren Grund in dem Streben Davids hat, alle frühe-ren Bächlein des Trostes und der Erhebung in ein Bette zusammenzuleiten.“ Vgl. noch S. 134. 145 u. 149 f. Die meisten Reminiscenzen aus andern David. Liedern enthält Ps. 143. „Indessen berechtigt uns — wie Köster richtig sagt — dieser Umstand nicht, den Davidischen Ursprung bestimmt abzuleugnen, und auch diesen Ps. auf die allgemeinen Nationalfeinde zu beziehen; denn er ist nicht ohne Originalität (V. 2. 10) und hat keineswegs den Ton einer matten Zusammenstoppelung. Er ist ausgezeichnet durch Tiefe der religiösen Sittlichkeit (V. 2. 10)“ und zeigt ganz den Geist der Busse, Demuth, Ergebung und Zuversicht auf den Herrn, den wir an David kennen. Vgl. Clauss S. 525 f.

Ps. 144 enthält im ersten Theile so viele Reminiscenzen und Anklänge aus andern David. Psalmen, besonders Ps. 18, dass man ihn deshalb für eine Blumenlese eines Spätern aus denselben erklärt hat, wird aber von V. 12 an so selbstständig und kühn dichterisch, dass man im zweiten Theile ein Bruchstück aus einem ältern verloren gegangenen Gedichte hat finden wollen **). Allein diese Auskunft ist ein blosser Nothbehelf derer, die den Zusammenhang des Liedes nicht begriffen haben. David — denn nur er und nicht das Volk tritt redend auf (vgl. das: der mir Völker un-

*) Der Originalität in Gedanken, Wendungen und Bildern entspricht auch der Gebrauch von ganz eigenthümlichen Wörtern und originellen Wortformen, als עַכְשׁוּב 140, 4, זָמָם und מַאֲוַיִּים V. 9, מַהֲמֹרוֹת V. 11, מַרְחֵפוֹת V. 12; שָׁמְרָה Wache, Hut 141, 3; דַּל = דֶּלֶת V. 3; מַנְעַמִּים und מִכְמָר = מַכְמֹר oder מִכְמֶרֶת V. 4.

**) So nach dem Vorgange von Muntinghe, Knapp, Ewald, Köster, Tholuck.

terwirft, V. 2) — preist den Herrn als seinen Helfer in der Noth, und bittet ihn, sich auch jetzt durch Errettung von den Bösen, seinen Feinden, als solchen zu beweisen, und seinem Volke alle Segnungen des Friedens reichlich zuzuwenden. Die beliebte Annahme, dass die vielfachen Entlehnungen den Nachahmer verriethen, die „Spuren von Lektüre" von der späten Abfassung Zeugniss gäben, wird schon durch den originellen, Davids hohen Dichtergeist offenbarenden Schluss als irrig abgewiesen, indem dieser Schluss zeigt, dass die Aneignung des Früheren nicht aus Mangel an geistiger Produktivität hervorgegangen ist, sondern ihren Grund darin hat, dass David selber hier frühere Worte, weil durch die Lebenserfahrung als tröstlich und stärkend erprobt, in neuen sinnigen und geistvollen Verknüpfungen und Beziehungen reproducirt. Nicht besser steht es mit den aus der Sprache entnommenen Criterien, als בָּרַק blitzen, ein verbum, das in V. 6 nur überhaupt vorkommt, פָּצָה in der sonst nur in den Dialekten gebräuchlichen Bedeutung erretten, erlösen (V. 7. 10. 11), die von der eigentlichen Bedeutung: aufreissen, (das Maul) aufsperren, nicht so weit abliegt, dass sie sich erst im letzten Zeitalter der Sprache daraus hätte entwickeln können, und das שֶׁ praef. V. 15 vgl. zu Ps. 122, die nicht geeignet sind, die exilische Abfassung darzuthun. — Endlich bei Ps. 145 einem „Lob- und Dankliede des Hauses David und der Gemeinde nach überstandenen Leiden" kann die alphabetische Structur gegen David als Verf. um so weniger Zeugniss geben, als sie sich durch die Anomalie der Uebergehung der Nunstrophe als der ältern Zeit angehörig zu erkennen giebt, vgl. §. 278, 4.

§. 286.

Verfasser der Psalmen. Asaph, die Korachiten, Ethan und Salomo.

1. Asaph, Sohn des Berechja, ein Levit vom Geschlechte Gersoms (1 Chr. 6, 24 ff.), war einer der ersten Sangmeister Davids beim Heiligthume der Bundeslade auf Zion (1 Chr. 15, 17. 19. 16, 5. 37) und Psalmendichter, der 2 Chr. 29, 30 vgl. 1 Chr. 25, 5 und Neh. 12, 46 David an die Seite gestellt und zugleich חֹזֶה

Schauer genannt wird *). Seinen Namen führen 12 Psalmen, von welchen aber nur sieben (Ps. 50. 73. 77. 78. 80. 81. 82) mit Sicherheit ihm angehören. Asaph giebt sich darin als Lehrdichter zu erkennen; fünf von ihnen haben einen ganz didaktisch-prophetischen Charakter; auch in den beiden Bittliedern (Ps. 77 u. 80) fehlt das belehrende Element nicht ganz. „In Lehrpsalmen übertrifft Asaph den David; seine Seele war nicht so zart, aber leidenschaftloser, freier" **). Die übrigen fünf Asaphpsalmen stammen aus späteren Zeiten, Ps. 83 aus der Zeit Josaphats, 75 u. 76 aus der Assyrischen Periode unter Hiskia, 74 u. 79 aus dem Anfange des chaldäischen Exils. Sie tragen Asaphs Namen, weil sie von Gliedern der Asaphischen Sängerfamilie herrühren, von denen vielleicht der eine oder andere selbst den Namen seines berühmten Ahnen Asaph führte (vgl. §. 284). Dagegen ist zwar eingewandt worden, dass in diesem Falle nicht לְאָסָף sondern לִבְנֵי אָסָף (vgl. 1 Chr. 25, 1. 26, 1. 2 Chr. 35, 15) nach Analogie des לִבְנֵי קֹרַח, stehen würde; allein der Fall ist hier ein anderer. Von den Korachiten war weder der Urheber dieses Geschlechts, noch das Haupt dieser Sängerfamilie, Heman, ein so bedeutender Psalmendichter, dass sein Name zur Bezeichnung des ganzen Geschlechts hätte gebraucht werden können, während Asaph als Haupt des aus seinen Söhnen und Nachkommen bestehenden Sängerchores neben der Gabe des Gesangs zugleich die Gabe der Dichtung in so ausgezeichnetem Grade besass, dass er selbst David, dem königlichen Schöpfer der Psalmodie gleichgestellt wurde, wodurch sein Name eine solche Bedeutung gewann, dass seine des Gesanges wie der Poesie kundigen Enkel ihre Lieder nur verherrlichen konnten, wenn sie statt ihrer persönlichen Namen denselben den Geschlechtsnamen ihres berühmten Stammvaters vorsetzten.

---

*) Auch bei den Griechen finden wir Sangmeister *Χωροδιδάσκαλοι*, welche die Einübung von Chören als Lebensberuf trieben und zugleich berühmte Dichter waren, wie Stesichorus, Simonides u. A., vgl. O. Müller Gesch. der griech. Literat. 1, S. 348 u. 375 f.

**) Vgl. Herder, vom Geist der hebr. Poesie II, S. 355 der Ausg. von 1787.

a. Die Psalmen des älteren Asaph, des Zeitgenossen Davids. — Ps. 50 rügt die Heuchelei derer, die durch Darbringung äusserlicher Opfer und vieles Reden vom Gesetze Gott dienen zu können wähnten, und lehrt Dank als das einzige Gott wohlgefällige Opfer und den rechten Lebenswandel als den alleinigen Weg zum Heile. Nach Ewald soll der Ps. dem prophetischen Zeitalter angehören, als durch Hiskia's und besonders Josia's Verbesserungen die äussere Verehrung Jehova's sehr emporgekommen war. Dieser Meinung liegt die ungeschichtliche Voraussetzung zu Grunde, dass die Neigung zu äusserlichem Gottesdienste und religiöser Heuchelei erst im 7. oder 6. Jahrhunderte vor Chr. unter den Israeliten aufgekommen sei, während dieselbe zu allen Zeiten vorhanden war und schon von Samuel gerügt wird 1 Sam. 15, 22. Hitzig's Hypothese, dass der Ps. aus dem Ende des Exils stamme, wird selbst von v. Lengerke als unhaltbar verworfen. Sie entbehrt jedes scheinbaren Grundes, denn die angeblichen Berührungen des Ps. mit dem Deutero-Jesaja sind nicht vorhanden, und wird positiv dadurch widerlegt, dass bereits in Klagel. 2, 15 ganz deutlich auf V. 2 unsers Ps. und auf Ps. 48, 3 Bezug genommen ist. Die durchaus klassische und erhabene Sprache des an Gedanken eben so herrlichen als tiefen Liedes führt in die Blüthezeit der Psalmendichtung unter David, in welcher, wie aus Ps. 15 und 24 abzunehmen, die hier gerügte Heuchelei und Neigung zu rein äusserlichem Gottesdienst nicht fehlte.

Ps. 73 ist ein köstliches Trostlied für die Frommen beim Glücke der Gottesverächter, wie Ps. 37. 39 u. 49. Die Behauptungen von Ewald, dass er dem fünften Jahrhunderte, und die von Hitzig und v. Leng., dass er der Makkabäischen Zeit angehöre, fallen mit der grundlosen Voraussetzung, dass der Sänger sich mit dem nationalen Gegensatze von gottlosen Heiden und frommen Israeliten beschäftige, während er nur den unter den Israeliten selbst herrschenden rein sittlichen Gegensatz der gottlosen und frommen Glieder des Bundesvolks behandelt, und durch und durch individueller Natur ist, das persönliche Aergerniss der Frommen an dem Glücke der Gottlosen, und den endlichen Sieg des Glaubens über die auftauchenden Zweifel, die ihn beinah zum Straucheln gebracht hatten, ausspricht. Dabei trägt die Dichtung durchweg den Cha-

rakter ursprünglicher Kraft und Energie, und die Sprache den Stempel lebensvoller Frische und Classicität *).

Ps. 77, in welchem der Sänger seinen Schmerz über langwierige Trübsal, in der er ohne ein Zeichen der göttlichen Barmherzigkeit und Gnade zu erblicken, sich für immer verstossen glaubt, durch Erinnerung an die bei der Ausführung des Volks aus Aegypten und bei seinem Zuge durch das rothe Meer erfolgten herrlichen Offenbarungen der allmächtigen Bundestreue Gottes beschwichtigt, und die durch die Noth aufgeregten Zweifel an der Fortdauer seiner Erwählung bekämpft, enthält in sich selber keine deutlichen Merkmale zur Bestimmung seines Zeitalters. Von den meisten Ausl. wird er als Klagelied der Gemeinde in schwerer Trübsalszeit gefasst und in das babylonische Exil verwiesen. Allein dafür, dass der Sänger im Namen des Volks rede, fehlt jede Andeutung in dem Liede **). Weder die Klage V. 8 ff. deutet auf das ganze Volk hin, noch folgt aus der Schilderung der Gnadenerweisungen, welche Gott durch Moses und Aaron dem Volke in der Vorzeit angedeihen liess, dass die Gemeinde oder das Volk das redende Subjekt im Ps. sei, indem ja jeder einzelne fromme Israelite in seinen persönlichen Bedrängnissen und Glaubensprüfungen die grossen, herrlichen, hülfreichen Thaten Gottes an der ganzen Nation, an seiner heiligen Gemeinde, zu seinem Troste benutzen konnte ***). Nur so viel ist gewiss, dass die Klage des Sängers so allgemein gehalten ist, dass sich aus ihr der besondere Charakter seiner individuellen Noth nicht bestimmen lässt, woraus wir schliesen müssen, dass der Sänger die Bedürfnisse der ganzen Gemeinde ins Auge gefasst und ein Trostlied für alle Gläubigen in Zeiten lang-

---

*) Fälschlich wird יַמִּיקוֹ V. 8 von Hitzig für einen Aramaismus ausgegeben, vgl. die Erklärung dieses W. bei Maurer z. u. St.

**) Hengstenberg meint zwar, dies trete besonders in V. 6 u. 7 hervor, hat aber nicht nur bei Erklärung dieser Vv. unterlassen, diese volksthümliche Beziehung nachzuweisen, sondern auch von vorneherein erklärt, sie sei absichtlich nur sehr leise angedeutet, damit auch der Einzelne in seinen besondern Nöthen hier eine Quelle des Trostes finden möge.

***) Vgl. Clauss a. a. O. S. 411.

wieriger Bedrängniss und schweren Anfechtungen gedichtet hat*). Da nun nicht nur der einzelne Fromme, sondern auch die ganze Gemeinde des Herrn sich mehr als einmal zu verschiedenen Zeiten, selbst unter David (vgl. zu Ps. 44. 60. 89) in solchen bedrängnissvollen Lagen befand, und das Lied in Bezug auf Reinheit der Sprache und Erhabenheit dichterischer Schilderung sich den trefflichsten Erzeugnissen der Psalmodie anreiht, so liegt kein triftiger Grund vor, es dem Davidischen Asaph abzusprechen. Gegen die Abfassung des Ps. in oder nach dem Exile spricht entscheidend schon der Umstand, dass nicht nur Habakuk, wie Delitzsch z. Hab. S. 119 aufs überzeugendste dargethan hat, sondern auch der jedenfalls vorexilische Verf. des 97. Ps. (vgl. 97, 4 mit V. 19 unsers Ps.) **) unser Lied gekannt und benutzt haben, während der allgemein gehaltene offenbar didaktische Charakter unsers Ps. für den Davidischen Asaph besonders spricht.

In Ps. 78 hält Asaph die Geschichte der vordavidischen Zeit, namentlich die Strafe, welche den Stamm Ephraim für seine Untreue traf, dass ihm das Heiligthum und die Hegemonie, die er während der ganzen Richterzeit besass, entzogen und durch Versetzung der Bundeslade auf den Zion und die Erwählung Davids zum Hirten des Volks auf den Stamm Juda übertragen wurde, seinen Zeitgenossen als einen Spiegel zur Warnung vor. Nur mit völliger Verkennung seines eigentlichen Zweckes konnte dieser Ps. von de Wette, Köster und Maurer in die Zeit nach dem Exil, von Ewald unter Esra und Nehemia, von Hitzig und

---

*) In dieser Beziehung hat schon Calvin den Inhalt des Ps. treffend so angegeben: Quisquis fuerit auctor Psalmi, videtur Spiritus per os eius communem precandi formam pro afflicta Ecclesia dictasse, ut in saevissimis quibusque persecutionibus vota sua nihilominus in coelum dirigerent.

**) Dass nämlich auch hier die Priorität auf Seiten des 77. Ps. liegt, ergiebt sich aus der ganzen Beschaffenheit des 97. Ps., von dem Hitzig wahr bemerkt, dass er aus grösseren und kleineren Stücken verschiedener Autoren aus verschiedener Zeit centonisch zusammengesetzt ist. Vgl. damit das ähnlich lautende Urtheil von Hengstenberg, Ps. 4, 1, S. 56.

v. Leng. gar in die Makkab. Periode herabgesetzt werden, indem man erstlich die Darlegung der vordavid. Geschichte für abgebrochen erklärte, also den eigentlichen Inhalt zur Nebensache machte, dagegen eine willkührlich hinzugedachte oder postulirte „Weiterführung der Geschichte" zur Hauptsache erhob, dann aber im Widerspruch mit der Geschichte die aus der Vermischung der von Esarhaddon nach Samarien verpflanzten heidnischen Colonisten mit den geringen Ueberresten der bei Exilirung der 10 Stämme im Lande zurückgebliebenen Israeliten entstandenen Samaritaner mit den Ephraimiten identifizirte *), um nur den Ps. zu einem gemeinen „Produkte des Religionshasses der Juden gegen die Samaritaner" stempeln zu können. Nicht einmal in die Zeiten nach der Trennung des Reichs, sei es mit Schnurrer und Rosenmüller unter den Königen Abiam und Jerobeam, sey es mit Vaihinger in die Regierung des Hiskia, darf der Ps. gesetzt werden, da er nicht die leiseste Hindeutung auf den bereits erfolgten Abfall der 10 Stämme vom David. Königshause enthält, sondern mit dem Gedanken schliesst, dass Gott sein Heiligthum auf dem Zion gegründet und David seinen Knecht erwählt hat, um sein Eigenthumsvolk Israel zu weiden (Vs. 68—72). Weder liegt in V. 9 und 67 ff. eine Beziehung auf die Spaltung des Reichs, noch wird in V. 72 von Davids Herrschaft als einer vergangenen geredet, sondern durch das imperf. ינחם wird dieselbe geradezu als noch fortdauernd bezeichnet. Damit harmonirt trefflich der spezielle Zweck dieses Lehrgedichts, welcher darin besteht, die Versetzung des Heiligthums von Silo im St. Ephraim auf den Zion im St. Juda und die Uebertragung des Königthums auf den Judäer David zu rechtfertigen, und die Ephraimiten, welche den Verlust des Heiligthums aus ihrer Mitte sowohl als der Hegemonie, die sie beide so lange besessen hatten, schwer tragen moch-

*) Die Samaritaner waren weder eigentliche Nachkommen der Ephraimiten, wie die herrschende Ansicht, noch reine Heiden, wie Hengstenberg, Beitr. 2, S. 3 ff. behauptet, sondern ein aus vorwiegend heidnischen Bestandtheilen und einem Ueberreste von Israeliten entstandenes Mischvolk, vgl. Keil, Comm. üb. d. BB. d. Kön. S. 501 u. 504 f.

ten, vor möglichem Abfall von David und dem Heiligthum auf Zion zu warnen *). Was man sonst noch gegen die Abfassung des Ps. in der Davidischen Zeit vorgebracht hat, ist kaum der Erwähnung werth. Die einfache, sich wenig über die Prosa erhebende Diktion erklärt sich hinreichend aus dem Zwecke und Inhalte desselben. Richtig hat darüber schon Venema bemerkt: stylus — planus est et facilis, qualem requirit enarratio rerum gestarum. Von späterem Sprachgebrauche und späteren Ideen ist keine Spur zu entdecken. Dass der Ps. jünger sei als das B. Hiob, lässt sich aus den beiden unbedeutenden Parallelen V. 49 mit Hiob 20, 23 und V. 64 mit Hiob 27, 15 nicht folgern; denn einmal sind die hier vorkommenden gleichen Phrasen zu allgemeiner Art, um mit Bestimmtheit für wörtliche Entlehnungen gehalten werden zu können, sodann kann sie auch der Verf. des B. Hiob sich aus der Lectüre unsers Ps. angeeignet haben **). Endlich liefert unser Ps. freilich ein starkes Zeugniss für die allgemeine Bekanntschaft der BB. Mosis im Zeitalter Davids, aber dies kann nicht gegen sein hohes Alter, sondern nur zu Gunsten der Echtheit des Pentateuchs sprechen.

Ps. 80, ein flehentliches Gebet um Wiederherstellung der durch Feinde zerrütteten Theokratie, die als ein vom Herrn aus Aegypten geholter und gepflanzter, üppig wachsender, seine Zweige und Ranken vom Meere bis zum Strome ausbreitender, nun aber nach Durchbrechung seiner Zäune von den Wanderern berupfter und von wilden Thieren abgefressener Weinstock geschildert wird, gehört weder der Makkabäischen Zeit (Hitzig, v. Leng.), noch dem babylonischen Exile (de Wette, Maurer, Köster) an, noch bezieht er sich auf die Wegführung der 10 Stämme nach Assyrien (Calvin, Gürtler theol. proph. p. 103, Hgstb.), sondern stammt aus dem Davidischen Zeitalter, (Stier, Clauss u. A.). Gegen die beiden ersten Meinungen spricht ausser dem למנצח, das erweislich vor keinem exilischen, noch weniger

---

*) Vgl. Clauss, Tholuck u. Hengstenberg z. d. Ps.

**) Die Behauptung, dass die Ideen vom Manna als einer Speise der Starken d. h. der Engel (V. 25), und von den Leidensengeln (V. 49) erst im Exil aufgekommen wären, ist ein unbewiesener und unerweislicher Machtspruch.

einem nachexilischen Ps. steht, daher auch vor Ps. 74 u. 79 fehlt, ganz entscheidend schon der Umstand, dass in der Bitte: „erwecke deine Gewalt vor Ephraim, Benjamin und Manasse“ (V. 3) das gesammte theokratische Volk durch diese drei Stämme, die beim Zug durch die Wüste die nächsten am Allerheiligsten waren und hinter der Bundeslade herzogen (4 Mos. 2, 17 ff. 10, 21—24) bezeichnet ist, mithin noch als ungetheiltes Ganzes erscheint, was es seit der Trennung des Reichs nicht mehr war *). Denn bei der Auskunft Kösters, dass die Zerstörung Jerusalems durch die Chaldäer die beiden Reiche im Unglücke wieder vereinigt habe, könnte man sich doch nur dann beruhigen, wenn der Ps. irgend eine deutliche Beziehung auf das Exil enthielte. Im Gegentheil der Weinstock erscheint zwar mannigfach verwüstet (V. 13 f.), verbrannt, beschnitten (V. 8), aber noch ist ihm das Garaus nicht gemacht (Jes. 5, 6), noch befindet er sich im heiligen Lande, bedarf nur der Befestigung (vgl. כנה V. 16), der Pflege, des göttlichen Schutzes (V. 15) zu seiner Wiederherstellung (4. 8. 20) **), wodurch der exilische Ursprung des Ps. entschieden zurückgewiesen wird. Noch weniger haltbar ist die Meinung Calvins, die Hengstenberg zuletzt vertheidigt hat, dass der Ps. den Schmerz Juda's über die Wegführung der 10 Stämme ausspreche, und ein merkwürdiges Zeugniss für den katholischen Geist liefere, welcher die wahre Gemeinde Gottes von jeher durchdrungen habe. Diese Meinung gründet sich auf zwei ganz unhaltbare Argumente, a) auf die Behauptung, dass durch Ephraim, Benjamin und Manasse, für welche in V. 3 die Hülfe Gottes in Anspruch genommen wird, das Zehnstämmereich ausge-

*) Vgl. Clauss a. a. O. S. 424.

**) Dass das in dreimaligem Refrain wiederkehrende הֲשִׁיבֵנוּ nicht: „führe uns zurück“, sondern: „stell uns wieder her“ zu übersetzen ist, zeigt die entfaltetere Bitte: „besuche diesen Weinstock, befestige (כנה) den deine Rechte gepflanzt hat u. s. w. (V. 15 ff.), die von einer Zurückführung des exilirten Volks nichts weiss. Uebrigens ist für הֵשִׁיב die Bedeutung wiederherstellen durch Dan. 9, 25 und 2 Sam. 8, 3 ganz gesichert.

drückt werde, indem Benjamin bei der Theilung des Reichs nach Salomo's Tode mit den übrigen Stämmen vom Reiche Juda abgefallen sei, sich nicht an Juda, sondern an Joseph angeschlossen habe. Allein die Art und Weise, wie Hengstenberg das unzweideutige Zeugniss für das Gegentheil oder dafür, dass Benjamin bei der Trennung des Reichs beim St. Juda blieb und mit ihm zusammen unter Rehabeam das Reich Juda bildete, 1 Kön. 12, 21 zu beseitigen sucht, ist in keiner Weise geeignet, seine Hypothese zu stützen *). Gleich unhaltbar ist b) die Behauptung, dass Jo-

*) Die Stelle 1 Kön. 12, 17 enthält davon kein Wort, dass „die Söhne Israels, die in den Städten Juda's wohnten, die einzigen Nichtjudäer" waren, welche der Herrschaft Rehabeams unterworfen waren, sondern bezieht sich theils auf die Simeoniten, deren Gebiet innerhalb des St. Juda lag, theils auf die einzelnen Glieder anderer Stämme, die sich im Laufe der Zeit in den Städten Juda's niedergelassen hatten, vgl. Keil, Comm. üb. d. BB. d. Kön. S. 193; und ist für die Entscheidung der Frage, ob Benjamin dem Reiche Juda oder Ephraim zugefallen sei, völlig unbrauchbar, wenn sie nicht willkührlich aus ihrem Zusammenhange mit V. 16 gerissen und verdreht wird. Eben so wenig folgt aus 1 Kön. 11, 13. 31 f. 35 f., wornach Jerobeam 10 Stämme erhielt und dem Hause Davids nur ein Stamm verbleiben sollte, vgl. mit 12, 20, dass Benjamin zum Zehnstämmereich gekommen sei. Will man nämlich, da die innerhalb des Gebiets von Juda wohnenden Simeoniten offenbar bei diesem Reiche blieben, den St. Benjamin zum Reiche Israel rechnen, um die volle Zahl zehn herauszubringen, so hätte das Reich Juda doch noch aus zwei Stämmen (Juda und Simeon bestanden, während es doch in den angef. Stellen beständig heisst, dem Hause Davids soll nur ein Stamm bleiben, d. i. nach 12, 20 der Stamm Juda allein, zum evidenten Beweise, dass die Zahlen zehn und eins hier constant mit Rücksicht auf ihre symbolische Bedeutsamkeit genannt sind, in Uebereinstimmung mit der symbolischen Handlung des Propheten Achija, der seinen Mantel in 12 Stücke zerreisst, zehn davon dem Jerobeam giebt, also

seph als Chorführer der 10 Stämme in V. 1 unsers Ps. das Zehnstämmereich bezeichne. Zwar wird Joseph synonym mit Ephraim gebraucht, z. B. Ps. 78, 67, auch vom Zehnstämmereiche, z. B. Ezech. 37, 16. 19. Zach. 10, 6; aber dass es nie für ganz Israel stehe, ist falsch; vielmehr braucht gerade Asaph in Ps. 81, 6 Joseph = Israel (V. 5) vom ganzen Volke, und zwar nicht blos, wie Hgstb. zu j. St. bemerkt, während der Periode des Aufenthalts in Aegypten, insofern dort das Volk Joseph, dem Gekrönten seiner Brüder (Gen. 49, 26) seine ganze Existenz verdankte, sondern ganz allgemein, wie Ps. 77, 16 zeigt. Wenn hier das gesammte Volk durch „die Söhne Jakobs und Josephs" umschrieben wird, so kann unmöglich Jakob für Juda und Joseph für die 10 Stämme stehen; sondern neben Jakob ist noch insbesondere Joseph ehrenvoll genannt, insofern derselbe dadurch, dass Jakob seine beiden Söhne adoptirte, mit dem Stammvater des Volks auf eine Linie gestellt worden war *). Auch in V. 1 unsers Ps. ist Joseph = Israel Name des ganzen Volks; dies ergiebt sich abgesehen von dem Benjamin in V. 3, schon daraus, dass der Ps. sich durchgängig mit dem gesammten theokratischen Volke beschäftigt. Oder waren etwa blos die 10 Stämme der von Gott aus Aegypten nach Canaan verpflanzte Weinstock, dessen Ranken sich bis an das Meer und den Strom ausbreiteten? — Wenn sich

---

noch zwei behält, und doch gleich darauf die symbolische Handlung erklärend sagt: Dir wird Jehova zehn Stämme geben, der eine Stamm aber soll ihm (dem Hause Salomo's) gehören (1 Kön. 11, 30 ff.), vgl. Keil a. a. O. S. 171 ff. — Wie wenig Recht zu der willkührlichen Beschränkung des „Stammes Benjamin" 1 Kön. 12, 21 durch Ergänzung des „so weit dieser nämlich Juda treu geblieben war", vorhanden ist, zeigen ausser 1 Kön. 12, 23 noch 2 Chr. 31, 1 u. 34, 9, wo Juda und Benjamin das Reich Juda bilden, wie Ephraim und Manasse das Reich Israel.

*) Die Zusammmenstellung von Jakob und Joseph ist ganz analog der häufigen Verbindung von Juda und Jerusalem bei den Propheten, wo auch die unter Juda schon mitbegriffene Hauptstadt wegen ihrer ausgezeichneten Stellung zum ganzen Lande noch besonders hervorgehoben wird.

aber unser Ps. weder auf das babylonische noch auf das assyrische Exil bezieht, überhaupt keine Auflösung der Theokratie, sondern nur eine durch auswärtige Feinde sehr gefährdete Lage derselben, und zwar des noch ungetheilten Reiches voraussetzt, so kann er recht gut von Asaph, dem Zeitgenossen Davids, gedichtet sein. Diese Möglichkeit wird zur höchsten Wahrscheinlichkeit erhoben durch die mannigfachen Uebereinstimmungen, welche unser Ps. mit andern Ps. der Davidischen Zeit darbietet, vgl. V. 7 mit 44, 14 u. 89, 42, obwohl die hier stehende Phrase auch ein späterer Asaph Ps. 79, 4 sich angeeignet hat, „das Thränenbrot“ V. 6 mit 42, 4; תְּגָרֵשׁ גּוֹיִם V. 9 mit יְגָרֵשׁ גּוֹיִם 78, 55, ferner V. 13 mit 89, 41 u. 42, und die unverkennbare Bezugnahme des וְלֹא נָסוֹג מִמֶּךָּ V. 19 auf das לֹא נָסוֹג אָחוֹר לִבֵּנוּ 44, 19; wozu endlich noch die auffallende Uebereinstimmung unsers Ps. in ungewöhnlichen Bildern und Ausdrücken mit Ps. 50 kommt, als הוֹפִיעַ V. 2 u. 50, 2 (vgl. auch 94, 1), זִיז שָׂדַי nur V. 14 u. 50, 11, und die Häufung der Gottesnamen in V. 5 u. 50, 1. — Die nähere Bestimmung der Abfassungszeit ergiebt sich uns aus der Aehnlichkeit der Klage unsers Ps. mit der in Ps. 44 u. 60, wornach er gleich diesen in die Periode des syrisch-ammonitischen Kriegs gehört, und in derselben Zeit von Asaph gesungen worden ist, in der ein Korachite seine Klage Ps. 44 vor dem Herrn ausschüttete.

Ps. 81, ein Passahlied *) mit der Aufforderung, durch fröhliche Feier dieses Festes der Erlösung Israels sich zur alleinigen und aufrichtigen Verehrung des Herrn zu stärken, enthält nichts, was gegen seine Abfassung von dem Davidischen Asaph spräche. „Der Inhalt — sagt Köster — ist allgemein, und der Ton so frisch, dass das Lied sehr alt sein kann“. Nach v. Leng. ist der Dichter identisch mit dem von Ps. 77. 78 u. 80, die wir

---

*) Die Annahme vieler Ausleger, dass der Ps. zur Feier des Laubhüttenfestes gedichtet sei, ruht auf falscher Deutung des בַחֹדֶשׁ V. 4 durch Neumond, und wird durch V. 5—8, welche an das Passah zu denken nöthigen, positiv widerlegt, vgl. Hgstb. zu V. 4.

sämmtlich auf den berühmten Asaph unter David zurückführen mussten. Die drei sprachlichen Formen, welche Hitzig für Kennzeichen der späteren Sprache ausgeben will, sind rein dichterisch und von der Zeit unabhängig, vgl. Hgstb. Dazu kommt noch insbesondere der prophetische Charakter, den unser Ps. mit andern Liedern Asaphs „des Schauers“ unter den Psalmensängern, mit Ps. 50. 73. 78 u. 82 gemeinsam hat, und die merkwürdige Uebereinstimmung von V. 9 mit Ps. 50, 7, wodurch die Identität der Verf. ausser Zweifel gesetzt wird.

Bei Ps. 82, in welchem den ungerechten Richtern die Strafe Gottes verkündigt wird, nöthigt schon der an Ps. 50 erinnernde majestätische Eingang, an den Davidischen Asaph als Verf. zu denken, zumal darin nach dem Geständnisse von Hitzig „weder eine Reminiscenz, noch eine spätere Form oder Satzverbindung, noch irgend ein Sprachgebrauch, der zum voraus als ein späterer gewiss wäre“, sich findet. Die Annahme, dass der Ps. einer späteren Periode, nach Hitzig gar der Makkabäischen Zeit angehöre, hängt mit dem Missverständnisse zusammen, dass unter den als אֱלֹהִים und בְּנֵי־אֱלֹהִים bezeichneten Richtern „die heidnischen Grossen, Satrapen und Oberrichter“ (Ewald) oder „die Grossmächte Asiens um die Zeit des Exils, Chaldäer, Perser, Aegypter gemeint und die von ihnen bedrückten Armen die Israeliten“ seien (Köster), und fällt bei der richtigen Erklärung als haltlos in nichts zusammen. Vgl. die richtige Erkl. bei Hgstb. zu d. Ps.

b. Die späteren Asaphpsalmen. — In Ps. 83 bittet der Sänger den Herrn um Hülfe gegen zehn um die Söhne Loths (die Moabiter und Ammoniter) als ihre Anführer geschaarte feindliche Völkerschaften, die einen Bund geschlossen hatten, Israel zu vertilgen, seinen Namen auszurotten, und das Land des Herrn (die Wohnungen Gottes V. 13) für sich in Besitz zu nehmen. Von einem solchen feindlichen Bündnisse zur Vernichtung Israels weiss die Geschichte nur unter Josaphat, wo die Ammoniter, Moabiter und die vom Gebirge Seir mit andern jenseits des todten Meeres und jenseits Aram hausenden Völkerstämmen in Juda einfielen, um Israel aus seinem von Gott ihm gegebenen Erbtheile zu vertreiben, 2 Chr. 20. Wenn auch in dem summarischen Berichte der Chr. nicht alle in unserm Ps. (V. 11 f.) erwähnten Völ-

ker namentlich aufgeführt sind, so ergiebt sich doch die Identität des Faktums daraus, dass a) dort wie hier als die Häupter des beabsichtigten Vertilgungskrieges die Ammoniter und Moabiter sammt den Edomitern erscheinen, denen sich nach 2 Chr. 20, 1 מֵהָעַמּוֹנִים von Ammon ab oder jenseits der Ammoniter, und nach V. 2 jenseits Aram wohnende Völker angeschlossen hatten, deren Namen im Ps. genannt sind, b) die Feinde nach der Chr. wie nach dem Ps. es auf nichts geringeres abgesehen hatten, als Israel aus seinem Erbe zu vertreiben oder als Volk des Herrn zu vernichten *). Gegen jede andere Beziehung auf spätere Zeiten spricht a) die Erwähnung der Amalekiter (V. 8), da die letzten Reste dieses Volks nach 1 Chr. 4, 43 von den Simeoniten unter Hiskia ausgerottet wurden; vgl. *Winer*, bibl. RW. s. v., b) die ganz untergeordnete Stellung, welche Assur nach V. 9 einnimmt als blosser Bundesgenosse, der den Söhnen Loths seinen Arm reicht. Dagegen haben, um von den jetzt aufgegebenen Vermuthungen Aelterer zu schweigen, die neueren Kritiker den Ps. entweder auf die Angriffe bezogen, welche unter Nehemia Sanballat und Tobia mit den Arabern, Ammonitern und Asdoditern gegen die Juden unternahmen, um den Aufbau der Mauern Jerusalems zu hintertreiben (Neh. 4, 1 ff.) **), oder auf die unter Antiochus Epiphanes von den um Israel herumwohnenden Heiden gefassten Pläne, sich über die Erbauung des Altars und Herstellung des Heiligthums durch Ermordung aller *unter ihnen wohnenden* Juden zu rächen, 1 Makk. 5, 1 ff. ***). Aber in beiden Fällen

---

*) Die richtige historische Beziehung hat schon *Venema* gut entwickelt, und selbst *de Wette* kommt nach Beurtheilung verschiedener anderer Vermuthungen zu dem Resultate: „es ist daher vielleicht noch immer bequemer, den Krieg zu Josaphats Zeit zu Grunde zu legen, da damals die Assyrer indirekten Antheil nehmen konnten". Vgl. ausserdem *Keil*, üb. d. Chronik S. 243 ff., *Thol.* u. *Hgstb.* zu d. Ps. —

**) So *Köster*, *Ewald*, *Maurer*, *Vaihinger* u. A.

***) Für die Makkabäische Abfassung sind *S. van Til*, *Bengel*, *Hitzig*, *v. Lengerke* u. A.

könnte weder Amalek noch Assur genannt sein. Behauptungen, wie die Ewald'sche: „Amalek stehe blos als alter berüchtigter Name neben damals bekannteren", oder: „Assur stehe für Persien oder Syrien", sind aus der Luft gegriffene Fiktionen. Die Geschichte kennt eben so wenig unter Nehemia, dem Mundschenken des persischen Königs, feindliche Angriffe der Perser auf die Juden, als der historische Bericht 1 Makk. 5 von Einfällen der Syrer, geschweige denn Assyrer zu erzählen weiss. Nach Besiegung des Lysias unternahm Antiochus Ep. nichts mehr gegen die Juden bis zu seinem Tode, vgl. 1 Makk. 4, 3 f. mit 6, 1—8 ff. In diesen Zeitraum aber fällt die Wiederherstellung des Heiligthums und die dadurch erregte Erbitterung der ringsum wohnenden Heiden, 1 Makk. 4, 36—5, 68; vgl. Hassler, de Psalm. Macc. II, p. 14. — Sehr wahrscheinlich ist die Vermuthung von Hengstenberg und Tholuck, dass der Levite Jehasiel, von den Söhnen Asaphs (2 Chr. 20, 14) unsern Ps. gedichtet habe.

Ps. 75 u. 76. Der erstere, ein Loblied voll Zuversicht der nahen Errettung von einem übermüthigen Feinde, der die Erde mit ihren Bewohnern gleichsam aufgelöst hat, gehört wie Ps. 46 (vgl. V. 4 mit 46, 7. 8) mit höchster Wahrscheinlichkeit der Assyrischen Periode an, doch nicht — wie Ewald meint, der Zeit nach, sondern unmittelbar vor der Vernichtung der Heeresmacht des stolzen Sanherib, als der Herr durch den Propheten Jesaja seinem Volke das an der Hoffahrt Assyriens zu vollstreckende Gericht hatte verkündigen lassen. Dies erhellt daraus, dass in V. 3 u. 4 die Errettung erst verheissen, und auch in V. 9 nur als nahe bevorstehend betrachtet wird; so wie sich aus V. 7 ergiebt, dass die hochfahrenden „Frevler der Erde" ein aus dem Norden gekommener Feind sind. — Bestätigt wird diese historische Beziehung des Ps. durch den andern, durch Ps. 76, in welchem Jehova dafür gepriesen wird, dass er durch Vernichtung von Bogen, Schild, Schwert und Krieg sich herrlicher erwiesen habe als die „Raubeberge", d. h. die mächtigen Raubvölker, die erobernden Weltreiche, dass er die Starkherzigen mit Wagen und Rossen in Todesschlaf versenkt, die vor ihnen zitternde Erde zur Ruhe gebracht (V. 4—9) und durch dieses Gericht den Gottesfürchtigen gezeigt habe, wie er den Geist der Fürsten abschneidet und den Königen der Erde furchtbar ist (V. 13). Hier liegt die

Beziehung auf die Assyrische Katastrophe so deutlich vor, dass schon die LXX sie erkannt haben *).

Ps. 74 u. 79 klagen über die Verwerfung des Volks Gottes, über die Entweihung und Verbrennung des Tempels und der Stadt Jerusalem, und flehen um Gnade für das zum Spott und Hohn der Heiden gewordene Bundesvolk, und Bestrafung der Heiden, die Israel auffressen. Bei Ps. 74 führt die ausführliche Schilderung der Zerstörung des Heiligthums (V. 3—8) auf die Zerstörung des Tempels durch die Chaldäer, welche, um das edle Metall an und in demselben zu plündern, erst das mit Goldplatten belegte Schnitzwerk der innern Tempelwände (1 Kön. 6, 29—32) mit Beilen und Hämmern zerschlugen, dann das Heiligthum in Brand steckten (Jer. 52, 12 ff. 2 Kön. 25, 13 ff. 2 Chr. 36, 18) und so die „Wohnung des Namens Gottes am Boden entweihten", d. h. der Erde gleich machten und also entweihten. Dies passt in keiner Weise auf die Profanation des Tempels durch Antiochus Epiphanes **), denn damals wurde wohl der πυλῶν verbrannt (2 Makk. 1, 8 oder die ἱεροὶ πυλῶνες 8, 33), aber der Tempel selbst blieb unbeschädigt, wurde nur durch heidnische Greuel profanirt; und

---

*) Von beiden Ps. haben diese geschichtliche Beziehung erkannt Ewald, Tholuck, Vaih., Hgstb., selbst v. Lengerke, während Hitzig auch hier seiner Passion für Makkabäische Ps. treu geblieben ist. Der enge Zusammenhang beider Ps. wird übrigens auch von den Ausl. anerkannt, welche in Ps. 76 keine indubitata temporum indicia finden zu können versichern, wie Rosenm., Maurer, de Wette u. A.

**) Auf die Makkabäerzeit werden beide Ps. bezogen von Esrom Rudinger, Venema, Rosenm., Hitzig (Begr. d. Krit. S. 93 ff. und Ps. 2, S. 124 ff.), Hesse, de Ps. Macc. p. 32 ff., von Leng. u. A. — Die richtige Ansicht findet sich bei Clauss S. 401 ff., Hassler, de Ps. Macc. II, p. 10 ff., Tholuck, Hgstb. u. A. — Ganz vereinzelt steht Vaihinger mit der Hypothese, dass beide Ps. in die Zeit der Schreckensregierung der Athalja gehörten, die indess keiner besondern Widerlegung bedarf, da 2 Chr. 24, 7 nicht geeignet ist, die Klage Ps. 74, 3—8 zu erklären.

wenn später die Juden das Heilige und Allerheiligste bauen (1 Makk. 4, 48), so geschah es nicht, weil sie zerstört, sondern weil sie entweiht waren, wesshalb die Juden die befleckten Steine herauszunehmen und durch andere zu ersetzen für nöthig fanden (V. 43). Für die Beziehung auf die Makkabäerzeit hat man sich noch besonders berufen auf die Verbrennung der מוֹעֲדֵי־אֵל (V. 4. 8), worunter man die Synagogen versteht, allein abgesehen davon, dass die geschichtlichen Berichte über jene Zeiten von Zerstörung der Synagogen nichts wissen, kann daran schon desshalb nicht gedacht werden, weil מעדי־אל nicht Oerter der Versammlung der Gemeinde, sondern die Orte bezeichnet, wo Gott mit seinem Volke zusammenkommt, d. i. der Tempel, wie schon Clauss genügend nachgewiesen, ohne von den Gegnern widerlegt worden zu sein. Auch auf V. 9: „kein Prophet ist mehr", hat man Gewicht gelegt, aber nicht beachtet, dass diese Worte an Klagel. 2, 9: „und ihre Propheten finden kein Gesicht mehr vom Herrn", eine erklärende Parallele haben, und das gänzliche Erloschensein der Prophetie, worüber in der Makkabäerzeit geklagt wird, nicht im Mindesten beweisen. — Bei Ps. 79 wird die Beziehung auf die Makk. Periode zurückgewiesen durch V. 1: „Heiden haben Jerusalem zu Schutthaufen gemacht", durch die Erwähnung der Völker und Reiche in V. 6, vgl. 2 Kön. 24, 2, während in der Makkabäerzeit die Juden blos von einem Volke und Reiche bedrängt wurden, und noch entschiedener durch den zwiefachen Umstand, dass erstlich schon Jeremias in C. 10, 25 sich V. 6 u. 7 unsers Ps. wörtlich angeeignet hat, ferner in 1 Makk. 7, 16 f. mit der Formel *κατὰ τὸν λόγον ὃν ἔγραψε* *) V. 4 desselben schon als heilige Schrift citirt und auf die Verwüstung Jerusalems durch Antiochus Epiph. angewendet wird **).

---

*) Est constructio impersonalis, quam recte expressit Vulgata: secundum verbum quod scriptum est. Bendtsen, specimen exercitt. crit. in V. T. libr. Apocr. p. 140. Die Formel ist also gleich dem Neutestamentlichen *καθὼς γέγραπται*. Marc. 9, 13. 14, 21: Act. 7, 42. 15, 15. Roem. 1, 17. 2, 24. 3, 4 u. a.

**) Nur eine schlechte Ausflucht ist es, wenn Hitzig (Ps. 2, S. 133) und ihm nachsprechend v. Lengerke die obige

2. Die **Söhne Korah** oder **Korachiten**, Nachkommen von den drei Söhnen des durch seine Verschwörung wider Moses und Aaron berüchtigten Leviten Korah aus dem Geschlechte Kahaths (Exod. 6, 21. 24. Num. 16, 1. 35. 26, 11), waren ein berühmtes Sängergeschlecht, dessen Haupt **Heman** dem mittleren der drei von David angestellten Sängerchöre vorstand, 1 Chr. 6, 16 ff. 9, 19. — **Heman** hatte 14 in 1 Chr. 25, 4 namentlich genannte Söhne, welche David zu Vorstehern von 14 unter den 24 Sängerklassen ernannte, deren jede aus 12 Mitgliedern bestand, gebildet aus den Söhnen der Söhne und den Brüdern d. h. Verwandten seiner drei Sangmeister (1 Chr. 25, 7 ff.). — Schon früher waren Glieder dieser Sängerfamilie mit David in engere Verbindung getreten; nach 1 Chr. 12, 1 ff. befanden sich unter den tapfern Männern, die noch unter Saul zu Ziklag sich dem verfolgten David anschlossen, auch fünf Korachiten (V. 6), unter ihnen Asarel, ein Sohn Hemans, vgl. 25, 18. — Von diesen Sängern waren manche auch dichterisch begabt; selbst Heman besass Dichtergabe, wenn auch nicht in so ausgezeichnetem Grade wie Asaph, da uns von ihm nur ein Psalm (88) erhalten ist *). Zugleich war er wie Asaph Prophet, „Schauer des Königs in den Worten Gottes", 1 Chr. 25, 5. — Ausser dem von Heman verfassten Ps. 88 besitzen wir noch 10 durch hohen lyrischen Schwung ausgezeichnete Psalmen von den Korachiten, d. h. einzelnen Gliedern dieses berühmten, noch unter Josaphat den Tempelgesang versehenden (2 Chr. 20, 19) Sängergeschlechts **), die aber

---

Citirformel so deuten: „gemäss den Worten, die **Einer** schrieb". Denn obscure Produkte unbekannter Verfasser werden nie so citirt, sondern nur die heiligen Schriften. Vgl. **Hengstenberg** z. u. Ps.

*) Die Behauptung von **Hengstenberg** (Ps. 3, S. 49 u. 4, 2, S. 225 f.): „Heman war musikalisch, aber nicht wie Asaph zugleich dichterisch begabt", ist ihrem letzten Theile nach rein aus der Luft gegriffen.

) Auch in Griechenland gab es Geschlechter, welche die Kunst des heiligen Gesangs und Spiels als erbliches Geschäft trieben und fortpflanzten, wie die Eumolpiden, Euniden, Lykomeden u. a. Vgl. O. **Müller, Gesch. d. griech. Lit. I, S. 40 u. 267.

schwerlich alle von Söhnen und direkten Nachkommen Hemans verfasst sind, weil sie sonst wohl statt der allgemeineren Bezeichnung לִבְנֵי קֹרַח in den Ueberschriften die engere לִבְנֵי הֵימָן erhalten haben würden. Von diesen Liedern der „Söhne Korahs" stammen drei (Ps. 42. 44. 84) aus dem Davidischen, einer (Ps. 45) aus dem Salomonischen Zeitalter; zwei (Ps. 48 und höchst wahrscheinlich auch 47) sind aus Josaphats, zwei (Ps. 46. 87) aus Hiskia's Zeit, und zwei (Ps. 49. 85) allgemeine Lehrgedichte ohne historische Beziehungen, doch der Blüthezeit der hebr. Lyrik angehörend *).

Ps. 88 eine Unterweisung (מַשְׂכִּיל) des Esrachiten d. h. dem Geschlechte Serahs des Sohnes Juda bürgerlich einverleibten (1 Chr. 2, 6) Leviten Heman **), wie der schwer Leidende in Todesnoth zu seinem Heilsgott beten soll. Unbegründet ist die Meinung von Stier, Hengstenberg u. A., dass dieses Lied eine ganz trostlose Klage sei „ohne Hoffnungsgrund"; denn „so lange ein Klagender seine Klage vor Gott zu bringen vermag, und diesen Gott als seinen Heiland (אֱלֹהֵי יְשׁוּעָתִי V. 2) anrufen kann, kann auch die Hoffnung nicht ganz aus seinem Herzen gewichen sein" (Thol.). Selbst der Erinnerung, dass Gott an den Todten keine Wunder thue und die Todten ihn nicht preisen, seine Wunder nicht erzählen werden (V. 11 ff.), liegt die stillschweigende Glaubenshoffnung zu Grunde, dass Gott das Wunder, das er an den Todten nicht thut, das Wunder der Zurückführung ins Leben, an ihm, der dem Tode nahe ist, vollbringen werde. Nur darin unterscheidet sich dieser Klagepsalm von andern, dass er ohne freudige Zuversicht der gewissen Errettung schliesst; ein Unterschied, der sich aus der Bestimmung des Ps. zu einem Gebete für Sterbende und solche, die durch Krankheit oder andere Leiden dem Tode nahe gekommen, genügend erklärt. Denn so lange der Glaube an das

---

*) Die Abhandlung von Jos. van Iperen, de filiis Korachi Psalmor. quorund. auctoribus in Biblioth. Hagana II, 1, p. 99 sqq. ist voll willkührlicher Annahme ohne Werth.

**) Vgl. über diese Bedeutung des Epitheton הָאֶזְרָחִי in Ps. 88, 1 u. 89, 1 Hengstenberg, Ps. 3, S. 491 f.

ewige Leben noch keine festen Wurzeln in den Herzen der Frommen des A. B. geschlagen hatte, konnte das Gebet in Todesnoth nicht die Freudigkeit der Hoffnung haben, die nur aus dem gewissen Glauben an das ewige Leben erwächst. Da übrigens die Schilderung des Leidens keine bestimmten Merkmale darbietet, aus welchen der Charakter desselben mit Sicherheit zu erkennen, auch uns von dem Leben des Sangmeisters Heman nichts Näheres bekannt ist, und die Sprache des Ps. nur Berührungen mit Davidischen Ps. ähnlichen Inhalts *) und einzelnen Stellen der Klagen Hiobs (vgl. V. 9 u. 19 mit Hiob 19, 13. 14) darbietet: so liegt kein Grund vor, die Echtheit der Ueberschrift zu bezweifeln und dem Ps. ein späteres Zeitalter anzuweisen. Die Meinung, dass er in den Anfang des Exils gehöre, gründet sich bei Hengstenberg auf die unhaltbare Verbindung desselben mit Ps. 89 zu einem „zweigetheilten Ganzen"; bei de Wette u. A. auf die schon von Jarchi gehegte irrige Vermuthung, dass er über das Leiden des im Exile schmachtenden Volks klage; wogegen ausser der durchaus individuellen Haltung der Klage, insbesondere noch V. 9. u. 19 entscheidend sprechen, indem die Behauptung, dass „die Bekannten die Nachbarvölker" seien, durch das אֹהֵב וָרֵעַ (V. 19) zurückgewiesen wird.

Ps. 44 stimmt in der Situation und im Ausdrucke so sehr mit Ps. 60 überein (vgl. V. 6 mit 60, 14; V. 10 u. 11 mit 60, 3. 5 u. 12; V. 6 mit 60, 14; V. 27 mit 60, 13), dass er derselben geschichtlichen Veranlassung, d. i. nach der Ueberschrift des 60. Ps., dem schweren Kriege Davids mit den Aramäern von Zoba seine Entstehung verdanken muss, wahrscheinlich einer Epoche dieses Kriegs, wo die Israeliten schwere Verluste erlitten hatten, und die Edomiter, die jede Gelegenheit zu Angriffen auf Israel benutzten, in das Land eingefallen waren und ihm eine empfindliche Niederlage beigebracht hatten, so dass der Herr sein erwähltes Volk verlassen und verworfen zu haben schien **). Auf diese Verhältnisse passt unser Ps. vollkommen. Denn die Klage über

*) Vgl. Ewald: „Der Farbe der Sprache und dem Geiste nach zeigt das Lied die grösste Verwandschaft mit Ps. 35 und 38", d. i. mit zwei Davidischen Psalmen.

**) Das Nähere über diese Verhältnisse s. zu Ps. 60.

Verwerfung und Schmach des Volks, dass es vor den Feinden nicht bestehen könne, sondern geplündert, gleich Schlachtschafen behandelt, unter die Völker zerstreut, zum Spott und Sprichwort den Nachbaren und Völkern werde (V. 10—17), tritt ins rechte Licht durch die gleich im Anfange dieser Klage stehenden Worte: „Du ziehst nicht aus mit unsern Heeren“ (V. 10); woraus deutlich hervorgeht, dass an Wegführung des ganzen Volks ins Exil nicht zu denken ist, sondern das Reich noch besteht mit Heeren, denen Gott nur seinen Schutz und Beistand entzogen hatte, dass sie empfindliche Niederlagen erlitten, Viele getödtet, Andere gefangen genommen, als Sklaven in fremde Länder verkauft und dadurch unter die Heiden zerstreut wurden. Solche zu allen Zeiten mögliche und auch nicht selten wirklich vorkommende Ereignisse *), die mit der göttlichen Erwählung des Volks und der in dieser Erwählung begründeten Nothwendigkeit des Heils zu streiten schienen, waren ganz geeignet, die Klage über Verwerfung des Volks zu erzeugen, und die Schmach, in welche das Volk Gottes bei den Heiden gekommen war, Gott vorzuhalten, um ihn dadurch desto nachdrücklicher zu schleuniger Hülfe aufzufordern. „Auch wenn nur — bemerkt treffend Clauss S. 313 — theilweise geschah, was V. 11. 12. 13. 23 geklagt wird, und nur einige Hunderte oder Tausende aus dem Volke in mehrern unglücklichen Treffen oder Ueberfällen, bei eine Zeitlang anhaltendem Kriegsunglück verloren gegangen waren, und dabei die weitere Gefahr noch nicht abgewandt, die Hauptmacht der Feinde noch drohend entgegenstand, und erst noch bekämpft und geschlagen werden musste: so konnte gerade eben so, wie es in unserm Ps. geschieht, zu Gott geklagt werden“ **). Denn die Klage ist

---

*) Kleinere Wegführungen von Israeliten, und Verkauf der Kriegsgefangenen an Heiden mochten in jedem auswärtigen Kriege vorkommen. Vgl. Joel 4, 4. Amos 1, 6. 9 und Hengstenberg, Ps. 2, S. 381.

**) Dass die Klage für die Davidische Zeit nicht zu tief sei, indem unter Israel die Verluste im Kampfe mit den Heiden nach einem andern Maafsstabe gemessen wurden als mit dem gewöhnlichen, beweist Hengstenberg noch treffend aus dem Verzagen des Volks und der tiefen Klage Josua's

nicht Ausdruck gänzlicher Hoffnungslosigkeit, sondern es geht ihr die freudige Siegeshoffnung (V. 5—9) vorauf, und folgt ihr die Bitte, dass der Herr sich erheben und der Bedrängniss ein Ende machen wolle. Diese Bitte ruht „auf der Voraussetzung, dass das Elend wie mit einem Schlage beseitigt werden könne", und der ganze Ps. weist auf Verhältnisse hin, „wie die in der Davidischen Zeit, wo hinter dem Vordergrunde des Elends und Zagens immer ein reicher Hintergrund von Heil, Kraft und freudiger Hoffnung vorhanden war" (Hgstb.). Dazu kommt, dass der Ps. auf die Verhältnisse keiner andern Zeit passt. Viele (Calvin, Venema, Dathe, Rosenm., Hitzig, Hesse, v. Leng.) beziehen ihn auf die Makkabäischen Zeiten; Andere (de Wette, Hassler l. c. I, p. 19 sq., Tholuck) setzen ihn in den Anfang des babylonischen Exils unter Jojachin, oder nach der Rückkehr aus dem Exil in das persische Zeitalter (Ew., Köster); endlich Vaihinger will ihn im Zeitalter des Joas unterbringen. Aber die beiden letzten Meinungen entbehren jeder historischen Basis; und gegen die beiden ersten entscheidet a) die durchgängig reine, von allen Chaldaismen freie Sprache, wie sie in keinem exilischen Produkte zu finden ist *), b) die Berufung des Sängers auf die Bundestreue des Volks (V. 18—23), die sowohl unter dem gottlosen Jojachin (vgl. zu Ps. 42), als auch in der Makkabäerzeit ganz vermisst wird, vgl. 1 Makk. 1, 13—15. 43. 52 ff. 6, 21. 7, 5. 22 u. s. w. 2 Makk. 5, 17 und 18, und Hengstenberg, Christol. II, S. 501 f. — Gegen die nachexilische Abfassung entscheidet endlich noch das: „du ziehst nicht aus mit unsern Heeren". Nam de exercitibus, quibuscum Jova non egressus esse dicitur, nihil memoriae mandatum esse scimus ex universa temporis inde ab exilio Babylonico usque ad Macca-

---

und der Aeltesten Israels nach der an sich geringen Niederlage vor Ai, Jos. 7, 2 ff.

*) Wie wenig die Sprache des Ps. die Hypothese des Makkabäischen Ursprungs begünstigt, lässt sich schon aus dem Zirkelbeweise von Hitzig und v. Leng. erkennen, in welchem die sprachlichen Parallelen sämmtlich aus verwandten korachitischen oder Davidischen Liedern genommen sind.

baeorum aetatem historia (Hassler l. c.). Auch die Klage: „Deinetwegen werden wir getödtet den ganzen Tag“ (V. 23), führt nicht in die Makkabäerzeiten; denn Antiochus Epiphanes war keineswegs der erste, welcher die Israeliten ihrer Religion wegen anfeindete und verfolgte, sondern zu allen Zeiten hassten und feindeten die Heiden, besonders die Nachbarvölker, Edom, Moab u. A., Israel an wegen seines Anspruchs auf die Würde des Volkes Gottes und wegen der hieraus fliessenden Abneigung und Verabscheuung des Heidenthums. Vgl. Hengstenberg, Ps. 2, S. 382.

Ps. 42. Die Situation des Sängers stimmt ganz mit Davids Aufenthalt zu Mahanajim im Ostjordanlande während seiner Flucht vor Absalom überein (2 Sam. 17, 22. 24). Damals war David vom Heiligthum getrennt; denn er hatte ja die Bundeslade nach Jerusalem zurückbringen lassen (2 Sam. 15, 25); damals war er בְּלַחַץ אוֹיֵב (V. 10); und dass viele Widersacher ihn seines Glaubens an den lebendigen Gott wegen verspotteten, lässt sich theils schon daher vermuthen, dass die Empörung Absaloms eigentlich eine Empörung einer mächtigen gottlosen Parthei im Volke gegen die theokratisch-fromme Regierung Davids war, theils aus Ps. 3, 3 selbst für diese Zeit speziell folgern. Hiezu kommt die fast allgemein anerkannte Verwandschaft unsers Ps. mit Ps. 63 und 84 *). In allen drei Ps. spricht sich das sehnliche Verlangen des Sängers nach der Nähe des Herrn und seines Heiligthums aus (vgl. 42, 2. 3 mit 63, 2. 3. u. 84, 2. 3. 11), in allen dreien dieselbe aus dem Gefühle des geistigen Verkehrs der Seele mit dem lebendigen Gott entspringende starke Glaubenszuversicht, die den Schmerz der äusserlichen

---

*) Vgl. ausser Thol., Hgstb. u. Vaih. noch Ewald, der darüber bemerkt: „Ps. 42—43 u. Ps. 84 weisen sich an Farbe der Sprache, an Anlage und Kunst, an übersprudelnder Fülle seltener Bilder, endlich an hoher Weichheit und Zartheit der Gedanken als so ähnlich aus, und doch ist von beiden Liedern jedes so durchaus ursprünglich und keins aus Nachahmung des andern hervorgegangen, dass man zu der Ansicht bewogen wird, beide seien desselben Dichters“.

Trennung von der irdischen Stätte der Gegenwart des Herrn überwindet und die Trauer in wehmüthige Freude verwandelt (vgl. 42, 9. 10 mit 63, 7—9. u. 84, 6—8. 12). In Ps. 84, 10 deutet aber der korachitische Dichter des Ps. an, dass er sich mit dem Gesalbten des Herrn, also mit einem Könige in der Verbannung befinde, dass er „gleichsam mit diesem Könige und in der Seele desselben die Sehnsucht nach der Rückkehr ausspreche. Da nun dort an keinen andern König gedacht werden kann als an David auf seiner Flucht vor Absalom jenseits des Jordan, so ist die Annahme nahe gelegt, dass der in unserm Ps. trauernde Levit bei derselben Veranlassung in (aus) der Seele des trauernden Königs gesungen habe (Thol.) *). Dafür spricht noch insbesondere V. 5, wo der Sänger mit schmerzlicher Sehnsucht der Zeit gedenkt, da er an der Spitze der feiernden Menge, sie anführend, zum Hause Gottes zog, was auf keinen gewöhnlichen Leviten, sehr gut aber auf David passt. — Die Gründe, die man gegen diese Beziehung und für eine spätere Abfassung vorgebracht hat, wiegen sehr leicht. Der Einwurf de Wette's: „Mahanajim lag nicht am Hermon",

*) Vaihinger findet zwar diese Annahme unnatürlich und durchaus willkührlich; allein willkührlich ist nur die von Vaih. u. A. beliebte Verwerfung der durch so starke allgemeine Gründe (s. §. 284) als echt bezeugten Ueberschrift, nicht aber eine Annahme, welche die Echtheit der Ueberschrift mit den im Ps. vorliegenden geschichtlichen Andeutungen in Einklang bringt, und zwar auf eine ganz einfache und natürliche Weise. Denn dass ein von David beim Heiligthum angestellter und mit ihm in die Verbannung gewanderter Korachit sich ganz in die Lage seines Königs versenkt, die eigene Trauer der grösseren Trauer seines Königs untergeordnet, und aus dessen Seele den Schmerz der Verbannung besungen habe, von dem er selbst mit berührt und betroffen war, ist psychologisch weder undenkbar noch auch nur unwahrscheinlich. — Ganz grundlos ist aber die Vaihinger'sche Hypothese, dass sich der Ps. auf Ereignisse aus der Zeit der Minderjährigkeit des judäischen Königs Joas beziehe, weil sie sich auf willkührliche Deutung von Joel 3, 7—11. (4, 2—6) stützt.

beruht auf falscher Deutung des 7. V., wo „das Land des Jordan und der Hermone“ dichterische Bezeichnung des transjordanischen Landes überhaupt ist *). Die Behauptung von Hitzig u. v. Leng., dass der Sänger von ausländischen Siegern genöthigt worden, sein Vaterland zu verlassen, ermangelt jeglichen Anhalts im Psalme; und gegen die Herabsetzung des Liedes in die Zeiten des babylonischen Exils, da der Umsturz des Staates und die Wegführung schon begonnen hatte (de Wette, Ew., Köst., Sommer a. a. O. S. 96) oder in die Makkabäische Zeit (Hitz., v. Leng.), spricht ausser dem von Venema schon hervorgehobenen Merkmale: virum hunc per solum exilium fuisse cultu religionis orbatum, non destructa, sed stante et sede religionis et exercitio ejus, noch einerseits die allgemein anerkannte Frische, Kraft, Lebendigkeit und Ursprünglichkeit der Dichtung **), die den exilischen und nachexilischen Liedern fehlt, andrerseits der Umstand, dass bereits Joel in 1, 20 den ersten V. unsers Ps. vor Augen hatte, und das Danklied des Jonas 2, 4 eine unverkennbare Bezugnahme auf V. 8 enthält. Endlich der Einfall Ewald's, dass unser Ps. von dem ins Exil geführten Könige Jojachin verfasst sein möchte, bedarf keiner Widerlegung, da die diesem Könige angedichtete Frömmigkeit schon an Ezech. 19, 5—7 zu Schanden wird, und Jojachin „das Böse in den Augen des Herrn that, ganz wie sein Vater Jojakim gethan hatte“ (2 Kg. 24, 9). Vgl. Keil, Comm. über d. BB. d. Kg. S. 602 u. Hgstb. Ps. 2, S. 385.

Aus derselben Zeit und denselben Verhältnissen stammt Ps. 84, der gleichfalls von einem Korachiten aus der Seele Davids gesungen ist. Bei gleichem Inhalte, bei gleich stark ausgesprochener Sehnsucht nach der Gemeinschaft des Herrn in seinem Heiligthume ist jedoch die Stimmung ruhiger als in Ps. 42, und das Vertrauen

---

*) Vgl. Hengstenberg z. d. Verse. Eine andere Auffassung des V. giebt Hofmann, theol. Studien u. Krit. 1847. H. 4, S. 924 f.

**) Selbst Hitzig rühmt „die Schönheit von Vergleichung und Bild V. 2. 8, die dichterische Kraft, welche V. 9 u. Ps. 43, 8 Abstrakta als Personen handhabt, die Wohlbewegung des Ganzen, die Vollendung der Form überhaupt“ — was alles für einen vorexilischen Verf. spreche.

auf die Gewährung der erflehten Hülfe vorherrschend *). Die Argumente, mit welchen diese Ansicht bestritten worden, beruhen auf falschen Deutungen einzelner Verse und andern Missverständnissen. Aus V. 2. 3. 4 u. 11 folgt nicht, dass das Heiligthum ein grosses Gebäude, ein Tempel war. Zu dieser Folgerung berechtigt weder der Ausdruck: „Wohnungen" noch die Erwähnung der „Vorhöfe", da die Stiftshütte auch mehrere Abtheilungen und zwar dieselben wesentlichen Eintheilungen wie der Salomonische Tempel hatte, vgl. zu Ps. 5. In V. 4 konnte nur falsch buchstäbliche Deutung „Vogelnester im oder am Tempel" finden **), und bei V. 6 nur Willkühr die „Bahnen (מְסִלּוֹת) in den Herzen" in Wallfahrten zum Tempel umdeuten, oder, wie Hitzig, die schlechte Textesemendation מַעֲלוֹת statt מסלות in Vorschlag bringen. Verwerflich ist auch die Behauptung von Hitz. und v. Leng., dass in dem Ps. nicht ein Einzelner, sondern eine Mehrzahl, nämlich das Volk rede; denn ausser dem einzigen Plural: „du unser Schild, siehe doch o Gott", der sich aus dem allen Theokraten gemeinsamen Gottesbewusstsein erklärt, redet der Sänger überall nicht nur in der ersten Person Singul., sondern spricht auch nur individuelle Empfindungen und Bitten aus.

Ps. 45, in welchem die Herrlichkeit des Messias und seine Vermählung mit seiner Gemeinde gepriesen wird, gehört theils wegen seiner Verwandschaft mit Ps. 72, theils wegen der auf den Verhältnissen der Salomonischen Regierung ruhenden messianischen Schilderung in das Zeitalter Salomo's, womit auch die Sprache harmonirt. Ewald charakterisirt sie als „hoch, bisweilen kühn, durchaus zierlich; aber innerlich fehle ihr das reine Feuer; man fühle oft mehr die ungemeine Kunst der Zusammenstellung, als ui kräftiges Leben", und folgert daraus, dass diese Sprache nicht auf ein so frühes Alter wie das Davidische oder Salomonische führe. Allein

---

*) Die beiden Ps. gemeinsamen Momente hat Hengstenberg, Ps. 3, S. 444 zusammengestellt.

**) Vgl. dagegen Hengstenberg z. d. V. und Hofmann a. a. O. S. 929, wo er sagt: „Wie kann man nun glauben, dass man Sperlinge auf dem goldenen Räucheraltare nisten liess, oder dass Schwalben sich den Brandopferaltar zu ihrer, wahrlich aller unbequemsten, Stätte auswählten?"

diese Folgerung geht von der irrigen Voraussetzung aus, dass alle Lieder aus dieser Zeit „urkräftig“ sein müssten. Das reine Feuer urkräftigen Lebens hängt ganz von der persönlichen Begabung des Dichters ab, die wir nicht kennen, weil wir nicht wissen, welcher Korachite das Lied gedichtet hat. Die Vermuthung von Vaihinger u. A., dass der Ps. dem prophetischen Zeitalter, etwa zwischen Jotham und Hiskia, angehöre, lässt sich durch gar nichts wahrscheinlich machen. Endlich die von Hitzig vertheidigte Meinung, dass er auf die Vermählung des abgöttischen Königs Ahab mit der ruchlosen Isabel sich beziehe, ist eben so widersinnig, als die vor Zeiten beliebte, nun aber verworfene Deutung desselben auf die Hochzeit eines Perserkönigs.

Ps. 47 verdankt seine Entstehung einer furchtbaren Erweisung Jehova's als grossen Königs über die ganze Erde durch Vernichtung der Feinde seines Volks und eben dadurch bestätigte Erwählung Israels zu seinem Erbtheile (V. 3—5). Doch ist das Ereigniss, in welchem Jehova sich von Neuem also bethätigt hatte, nicht mit voller Gewissheit zu bestimmen. Die meiste Wahrscheinlichkeit hat Hengstenberg's Meinung, dass der Ps. sich auf den wunderbaren Sieg Josaphats über die verbündeten Moabiter, Ammoniter, Edomiter und Araber (2 Chr. 20) beziehe, welche in Juda einfielen, um Israel aus seinem Erbe zu vertreiben (V. 11), und deren Niederlage unter Umständen erfolgte, welche die Hand Gottes deutlich erkennen liessen *). Dafür spricht, dass bei jenem Kriege nicht nur die Korachiten im Heere anwesend waren, sondern auch nach der ohne Israels Zuthun erfolgten Vernichtung der Feinde auf dem Schlachtfelde ein feierlicher Gottesdienst im „Lobethale“ gehalten wurde, wozu V. 6—10 sehr gut passt; indem namentlich das Aufsteigen Jehova's unter Jubel- und Posaunenschall (V. 6) am natürlichsten insofern als eine Himmelfahrt vorgestellt wird, als er zur Vernichtung der Feinde gleichsam herabgekommen war. Ferner verbreitete das Gerücht von diesem Streiten Jehova's gegen die Feinde Israels Furcht über alle Königreiche der Länder (2 Chr. 20, 29), das Ereigniss war also ganz geeignet, die in V. 10 ausgesprochene Hoffnung auf die einstige Versammlung der Völker zum Volke des Gottes Jakobs zu erwecken. Dagegen

*) Vgl. Keil, apolog. Versuch üb. d. Chronik S. 241 u. 246 ff.

hat zwar **Vaihinger** eingewandt, dass a) die Bundeslade nach V. 6 u. 7 mit im Felde gewesen sei, allein das עלה אלהים auf die Rückkehr der Bundeslade aus dem Kriege in den Tempel zu beziehen, ist ganz willkührlich; dass b) in V. 4 „von einer gewaltsamen und angestrengten Unterwerfung der Völker" die Rede sei; allein das: „er zwang Völker unter uns und Nationen unter unsere Füsse", braucht nicht so buchstäblich genommen zu werden, dass es eine Unterwerfung zur Botmässigkeit und Tributpflichtigkeit unter Israel bezeichnen müsste, und nicht auch von einer völligen Vernichtung der Feinde Israels verstanden werden könnte. Es steht also der genannten historischen Beziehung nichts Erhebliches im Wege, wie andern Vermuthungen. Denn mit vielen älteren Ausl. den Ps. auf die Translocation der Bundeslade zu beziehen, ist deshalb unstatthaft, weil diesem Faktum keine Offenbarung der furchtbaren Macht Jehova's als grossen Königs über die ganze Erde (V. 3) vorherging. Auch die Besiegung der Philister und Zurückdrängung derselben auf ihre alte Grenze durch Hiskias (2 Kg. 18, 8), woran **Hitzig** und **Vaih.** denken, war kein so bedeutendes Ereigniss, auf welches V. 3 u. 4 passten, abgesehen von der Unerweislichkeit, dass die Bundeslade mit in diesen Krieg genommen worden sei. Noch weniger lässt sich mit **Ewald** der Ps. auf den Zug Jehova's zum neuen Tempel nach der Rückkehr aus dem Exil deuten, weil ein solcher Zug gar nicht stattfand, da der zweite Tempel keine Bundeslade hatte.

Gar nicht zu verkennen ist aber die Beziehung des 48. Ps. auf jenen Krieg 2 Chron. 20. Denn hier wird Jehova dafür gepriesen, dass er sich als herrlicher Schutz Jerusalems kund gethan hat gegen feindliche Könige, die sich wider die Stadt Gottes verbündet hatten, aber sobald sie dieselbe erblickten, in angstvoller Flucht davoneilten. Jene Feinde drangen aber bis in die Wüste Thekoa vor (2 Chr. 20, 16. 20. 24), das nur drei Stunden von Jerusalem entfernt lag, und von wo aus man schon Jerusalem sehen kann, vgl. **Robins.** Pal. II, S. 408 u. 416; woraus sich das: „sie sahen" (die Stadt Gottes), (V. 6) hinreichend erklärt. Auch die Niederlage dieser Feinde erfolgte in einer Weise, 2 Chr. 20, 22—24, dass ein Dichter von ihr das an Cäsar's veni, vidi, vici erinnernde: „sie sahen, sie erstarrten, erschracken, entflohen"

(V. 6) gebrauchen konnte *). Andere wollen den Ps. auf die Vernichtung des Assyrischen Heeres des Sanherib vor Jerusalem beziehen **). Dagegen entscheidet aber schon das הַמְּלָכִים נוֹעֲרוּ (V. 5), welches eine Verbindung von mehrern selbstständigen Königen zum Angriff auf Jerusalem und Juda voraussetzt, und nicht auf den von einem Könige unternommenen Assyrischen Angriff passt. Dagegen verschlägt die Berufung auf die Prahlerei des Sanherib: „sind nicht alle meine Fürsten Könige" (Jes. 10, 8) gar nichts, weil die in seinem Heere dienenden Vasallenkönige doch nur seine Satrapen oder Knechte waren; auf welches Verhältniss das הרעד המלכים nicht passt. Dazu kommt V. 8: „durch den Ostwind zerbrichst du Tarsisschiffe", ein so eigenthümliches Bild der Manifestation der göttlichen Allmacht, welches nur durch das 1 Kg. 22, 19. 2 Chr. 20, 36 f. erzählte Ereigniss aus Josaphats Zeit veranlasst sein kann ***). Ohne Zweifel ist dieser zum Preise der heiligen Gottesstadt, deren grosser König Jehova sich so eben als ihr Schutz herrlich zu erkennen gegeben hatte, verfasste Ps. nach der Rückkehr des judäischen Heeres in die Hauptstadt bei dem feierlichen Dankfeste im Tempel (2 Chr. 20, 28) gesungen worden.

---

*) So Kimchi, Venema, Rosenmüller, Kaiser, Keil (üb. d. Chron. S. 246), Hengstenberg, v. Lengerke, und Movers üb. d. Chron. S. 113 ff.

**) Vgl. Ewald, Hitzig, de Wette, Tholuck und Vaihinger.

***) Vergeblich hat Hitzig dieses Bild aus einer Anspielung auf Jes. 33, 21. 23 erläutern wollen; denn diese prophetische Stelle ist der unsrigen gar nicht so verwandt, dass sie zur Erläuterung derselben gebraucht werden könnte. Die einzige sprachliche Aehnlichkeit ist רערה אחוה V. 7 und Jes. 33, 14; aber diese reicht nicht hin, um die Beziehung unsers Ps. auf das vom Propheten geschilderte Ereigniss wahrscheinlich zu machen, noch weniger dazu, die Abfassung unsers Ps. durch Jesaja zu begründen. Vgl. noch Hgstb., Ps. 2, S. 451 u. Movers a. a. O., der jedoch den haltbaren Gründen manches Unhaltbare beigemischt hat.

Ps. 46 preist „die Sicherheit des Reiches Gottes inmitten der Stürme, welche die Welt bewegen", und ist nach den Worten: „kommt, schaut die Thaten des Herrn u. s. w." V. 10—12, durch eine wunderbare Errettung der Theokratie von der gegen sie anstürmenden Weltmacht veranlasst, und zwar — wie Ew., Thol., Hgstb., v. Leng. annehmen — durch die wunderbare Vernichtung der Assyrischen Weltmacht unter Sanherib vor den Thoren Jerusalems, Jes. 37, 36. — Dagegen hat die Beziehung auf die plötzliche Verscheuchung der verbündeten Syrer und Ephraimiten vom judäischen Boden unter Ahas (Hitz., Vaih.), keine haltbare Stütze an der falschen Deutung von Jes. 17, 12—14 auf jene syrisch-ephraimitische Invasion, und wird noch positiv widerlegt durch den Inhalt des Ps., welcher vom Wanken der Königreiche (V. 7), von Schwichtigung der Kriege bis an's Ende der Erde (V. 11), von dem Wanken der Berge und dem Brausen der Meere — diesen constanten Symbolen der Weltmacht —, von Wandlung der Erde (V. 3. 4) redet. Jener durch die von Ahas herbeigerufenen Assyrer bewirkte plötzliche Rückzug der Syrer und Ephraimiten konnte weder als Sturz der Weltmacht angesehen, noch als eine von Jehova ausgegangene Beschwichtigung der Kriege und Vernichtung der Kriegswaffen (V. 10. 11) bezeichnet werden, war nicht einmal eine welthistorische Katastrophe, wie die Vernichtung der Assyrischen Weltmacht vor Jerusalem, bei welcher Jehova seinem Volke half לִפְנוֹת בֹּקֶר V. 6 vgl. mit Jes. 17, 14. 37, 36. Auch das Immanuel Jes. 8, 10, auf welches der Psalmist V. 8 u. 11 unverkennbar anspielt, vermag jener Hypothese nicht aufzuhelfen, da Jesajas dasselbe a. a. O. nicht blos gegen die Syrer und Ephraimiten, sondern gegen alle Völker (כֹּל מֶרְחַקֵּי־אֶרֶץ Jes. 8, 9), also gegen die ganze Weltmacht, die damals im Assyrischen Reiche culminirte, als „eine feste Burg, gute Wehr und Waffen" hinstellt. Noch viel weniger berechtigt diese Anspielung des Sängers auf jenen Glaubensschild des Propheten zur Verwerfung der Ueberschrift des Ps. und zur Annahme, dass Jesajas den Ps. gedichtet haben möge.

In Ps. 87 wird Zion, die fest gegründete, herrliche Gottesstadt als die geistige Geburtsstätte der Heidenvölker gepriesen. Die nächste Veranlassung zu dieser besonderen Auffassung der in Ps. 86, 9 allgemein ausgesprochenen Bekehrung der Heiden zum

Herrn gab dieselbe welthistorische Katastrophe, welche Ps. 46 hervorgerufen hat, und auf die Heiden einen so gewaltigen Eindruck machte, dass viele dem Herrn Geschenke brachten nach Jerusalem, 2 Chr. 32, 23 *). Auf dieses Ereigniss führt die Erwähnung von Rahab (Aegypten), Babel, Philistäa, Tyrus und Cusch, als Repräsentanten der Heidenvölker (V. 4); denn gerade diese Völker waren durch Gemeinschaftlichkeit der Interessen mit Israel verbunden, und mögen zu den רַבִּים gehört haben, welche dem Gotte Israels für den Sturz der assyrischen Macht durch Geschenke ihre Verehrung zollten 2 Chr. 32, 23. Von Babel wird Jes. 39 erzählt, dass es nach diesem Ereignisse eine Gesandtschaft an Hiskias schickte. Aegypten und das damals mit ihm eng verbundene Aethiopien war das eigentliche Ziel der assyrischen Eroberungen, darum zog auch Thirhacka, König von Aethiopien gegen Sanherib heran, Jes. 37, 9. Auch die Philister waren von den Assyrern hart gedemüthigt worden (vgl. Jes. 20, 1 mit 14, 29 ff.), und das reiche Tyrus würden diese Eroberer schwerlich unangetastet gelassen haben. Ganz passend ist für diese Zeit auch die Nichterwähnung Assurs unter den Weltmächten, denn seine Herrschaft war so eben ganz gebrochen, dass es dieselbe in nicht langer Zeit ganz an Babel abtreten musste. Hiezu kommen endlich noch einzelne Berührungen mit Ps. 46, vgl. namentlich V. 1—3 mit 46, 5. 6. — In eine frühere Zeit lässt sich der Ps. wegen der Erwähnung Babels nicht versetzen, da dieses erst durch Jesajas zu Hiskias Zeit in die Reihe der Weltmächte eingeführt wird, und gegen die Versetzung in spätere Zeiten streitet der durch und durch freudige Ton des Ps., zu welchem der „Anblick des Anfangs eines neues Tempelbaues“ **) nicht begeistern konnte.

---

*) Diese Beziehung erkannte schon Christ. Müller, Satura observatt. philol. etc. Lugd. Bat. 1752. 8. p. 80 sqq. Vgl. noch Rosenm., Thol., Hgstb. und Vaih., auch Venema, der übrigens diesen Ps. zugleich prophetisch auf die Makkabäerzeiten deutet.

**) Diese von Ewald und Köster beliebte Meinung wird sowohl dadurch, dass die Freude über die Grundlegung des neuen Tempels durch das laute Weinen der Priester, Leviten und Stammhäupter, die den ersten Tempel noch gesehen

Ps. 49 „ein Lehrpsalm über das ungewisse Glück der hochmüthigen Reichen und ihr gewisses Todesloos, wie über den Sieg der Frommen und ihre endliche Aufnahme bei Gott“ (Thol.), ist ähnlichen Inhalts mit Ps. 37 u. 73, ohne geschichtliche Beziehungen, so dass sich die Abfassungszeit nicht näher bestimmen lässt. Die schöne, kräftige Sprache weist auf die Blüthezeit der Psalmendichtung hin, und seine Stellung am Ende der korachitischen Elohimpsalmen giebt keinen Grund ab zu der Vermuthung Vaihingers, dass er in die erste Zeit Manasse's gehöre.

Endlich Ps. 85 enthält auf Grund früherer Gnadenerweisungen Gottes die Bitte um Abwendung des jetzt auf dem Volke lastenden göttlichen Zornes und Befreiung desselben aus seiner Bedrängniss, die nach der Erwähnung des Friedens und der Fruchtbarkeit des Landes in der Zusicherung des Heils (V. 9) zu schliessen, theils in feindlicher Bedrückung, theils in Misswachs bestand. Er ist ein allgemeiner Lehrpsalm zum Gebrauche in allen Zeiten langwierigen Elends bestimmt, der nur nach falscher Deutung des שׁוּב שְׁבוּת V. 2 (vgl. zu Ps. 5) von Vielen *) in die Zeiten nach dem Exil herabgesetzt wird. Weder Inhalt noch Sprache führen auf diese späte Zeit. Die Bedrängniss, unter der das Volk nach den Andeutungen des Ps. schmachtete, musste bei der häufigen Untreue Israels gegen den Herrn in Zeiten der Könige sehr oft eintreten; und die Sprache ist von späteren Ausdrücken ganz frei und nicht ohne Schwung.

3. Ethan, der Esrachite (vgl. zu Ps. 88), Sohn des Kischi oder Kuschaja aus dem levitischen Geschlechte Merari (1 Chr. 6, 29 ff.), identisch mit Jeduthun d. h. Lobemann (vgl. 1 Chr.

---

hatten, stark getrübt wurde (Esr. 3, 10—13), als auch überhaupt durch den erbärmlichen Zustand, in welchem sich damals Jerusalem befand, zum grössten Theil noch in Ruinen lag, vollkommen zurückgewiesen.

*) Von Rosenm., Ewald, Köster, Thol. und Vaihinger; Hitzig und v. Leng. rücken ihn gar in die Makkabäische Zeit. Vgl. dagegen Hengstenberg's Einl. zu d. Ps.

16, 41. 42. 25, 1. 3 mit 15, 17. 19), war der dritte unter den von David angestellten Sangmeistern, und Vorsteher des nach seinem Namen benannten und aus seinen Söhnen und Verwandten bestehenden Sängerchores beim heiligen Zelte zu Gibeon (1 Chr. 16, 41 f. vgl. mit V. 39 f.), wie Heman durch Weisheit berühmt (1 Kön. 5, 11) und auch חֹזֵה הַמֶּלֶךְ 2 Chr. 35, 15. Von diesem Ethan ist der Ueberschrift zufolge Ps. 89 gedichtet, in welchem er den Herrn für die dem David gegebene Verheissung des ewigen Bestehens seines Saamens und seines Thrones preist, dann die mit dieser Verheissung des wahrhaftigen Gottes in grellem Widerspruche stehende gegenwärtige Lage dieses Gesalbten schildert, um daran die Bitte um Abwendung des göttlichen Zornes und der auf dem Gesalbten lastenden Schmach zu knüpfen. Die Frage nach der Richtigkeit der Ueberschrift hängt ab von der richtigen Auffassung des Ps., und diese wiederum von der Beantwortung der Doppelfrage, in wessen Namen der Sänger redet, und wer unter dem Gesalbten, den Gott gegenwärtig verstossen, zu verstehen ist. — Die erste Frage anlangend meinen viele Ausl., dass das Volk oder der Sänger im Namen des Volks (de Wette, Köst.) oder der Gemeinde des Herrn (Hgstb.) rede. In dieser Allgemeinheit ausgesprochen ist aber diese Meinung unerweislich. Der Eingang des Ps.: „Die Hulden des Herrn will ich ewig besingen u. s. w.", beweist nicht, „dass die Gemeinde des Herrn, die sich ihrer ewigen Dauer bewusst ist" (Hgstb. zu V. 2), das redende Subjekt sei, sondern erklärt sich in einem מַשְׂכִּיל, einem für die Gläubigen aller Zeiten bestimmten Liede vollkommen aus dem Munde des Unterweisenden, dessen Wort jeder Gläubige zu jeder Zeit sich aneignen und als den Ausdruck seines Herzens betrachten soll. Noch weniger folgt aus V. 18 u. 19, dass die Gemeinde redet. „In deinem Namen frohlocken sie (das Volk des Herrn) .... und du bist ihre mächtige Zier, und durch deine Gnade erhöhst du unser Horn", konnte jedes einzelne Glied des Volkes Gottes sagen, indem der Sänger sich in dem letzten Satze nur selbst mit in die Zahl derer einschliesst, die an dem Heile der Frommen Theil nehmen. Das Nämliche gilt von V. 51, welcher weiter nichts aussagt, als dass mit dem Gesalbten des Herrn alle Knechte Gottes Schmach leiden, und jeder Einzelne von ihnen die vielen Völker im Busen trägt nach der

Schmach, die sie dem Volke Gottes anthun *). Diese Verse so zu fassen, dazu nöthigen V. 48 u. 49, in welchen die Gemeinde des Herrn unmöglich das redende Subjekt sein kann; denn eine Gemeinde kann ihre Bitte um Abwendung des göttlichen Zornes nicht durch Berufung auf die Kürze ihres Lebens motiviren, nicht von sich sprechen: „Gedenke doch, wie kurz mein Leben ist", weil sie als Gemeinde des Herrn ewige Dauer hat, so dass kaum nöthig ist, an die Parallelen Hiob 7, 6. 14, 1 f. Ps. 39, 6 zu erinnern, welche die Beziehung dieser Worte auf den einzelnen Menschen fordern. Diese Worte bieten aber zugleich den Schlüssel zum rechten Verständnisse des Ps., indem der Sänger in ihnen die Schmach des Gesalbten als seine eigene betrachtet, aus seiner Seele heraus mit ihm klagt, ähnlich wie die Korachiten in Ps. 42 u. 84. — Wer ist aber unter dem Gesalbten zu verstehen? Weder das Volk, wie Viele meinen, noch das Königthum, wie Hgstb. will, sondern kein anderer als David selbst. Dies ergiebt sich schon aus der deutlichen Beziehung des מְשִׁיחֶךָ V. 39 auf das מְשַׁחְתִּיו (V. 21). Für die Behauptung: „der Sänger hat es durchgängig nicht mit einem einzelnen Individuum, sondern mit dem ganzen Stamm zu thun" (Hgst.), fehlt der Beweis. Selbst in der Darlegung der Verheissung 2 Sam. 7 unterscheidet der Sänger zwischen David und seinem „Saamen"; in der Klage und Bitte aber ist durchgängig nur von dem Gesalbten oder von David die Rede. Bezöge sich die Klage auf die Schmach der königlichen Nachkommen Davids, so hätte nicht der Gesalbte d. i. David, sondern sein Saame genannt werden müssen **). Auch

---

*) Ganz unbeweisend ist V. 20, indem die Annahme, dass der erleichternde Plural חסידיך in den alten Verss., vielen Hdschr. und Ausgaben die ursprüngliche Lesart sei, nur auf der Voraussetzung fusst, dass das Volk rede.

**) „Nicht darum klagt der Verf. des Ps., dass Jehova einen König aus Davids Geschlechte mit dem Sturze seiner Herrschaft bedrohe, sondern dass die Zusage, Davids Thron solle so lange bestehen als Sonne und Mond, gleich jetzt am Beginn ihrer Erfüllung durch den Sturz des Erkorenen selbst zu nichte werden wolle. Es ist eine willkührliche

die Schilderung der Schmach ist so gehalten, dass sie vollkommen auf die Person Davids passt. V. 41: „Du hast alle seine Mauern durchbrochen, seine Vesten zum Schrecken gemacht", ist zugestandnermaassen bildlich zu verstehen; und die bisher so wohlgeborgene und feste, nun aber schutz- und hülflose Lage des Königs erscheint unter dem Bilde einer wohlumzäunten und befestigten Burg, deren Mauern durchbrochen, deren Festungswerke zerstört sind *). — Sehen wir uns nach einem entsprechenden Ereignisse im Leben Davids um, so könnte man mit Hofmann an die schwierige zu Ps. 44 u. 60 dargelegte Lage Davids im aramäisch-edomitischen Kriege denken. Indess sollte der Sänger jene Zeit vor Augen haben, so würde sicherlich eine Andeutung von der dem ganzen Volke drohenden Gefahr und Schmach in das Lied eingeflossen sein. Vollkommen passt aber unser Ps. auf die Zeit der Absalomischen Verschwörung, namentlich auf die erste Nacht nach der Flucht aus Jerusalem, wo David nicht nur seine Krone verloren, sondern Gott auch seine Feinde erhöht, ihn der Schmähung der Vorübergehenden (man denke an Simei) preisgegeben, und seine ganze Macht so gebrochen hatte, dass er im Kriege nicht hätte bestehen können, wenn Absalom dem Rathe Ahitophels folgend ihn sogleich verfolgt und überfallen hätte. Seine Rettung

---

Annahme, dass unter dem Gesalbten und Knechte Jehova's, von welchem V. 39. 40. 52 handeln, ein anderer als David, der Gegenstand des ganzen übrigen Psalms, zu verstehen sei." Hofmann, Weissag. u. Erfüll. 1, S. 161.

*) Dass in den Worten פָּרַצְתָּ כָל־גְּדֵרֹתָיו (V. 41) der König unter dem Bilde eines Weinbergs dargestellt werde, wie in Ps. 80, 13 das Volk des Herrn, also unser Ps. jenen voraussetze, wie Hgstb., Ps. 3, S. 521 behauptet, ist nicht zu erweisen; denn wenn גְּדֵרָה auch nicht von den eigentlichen Stadtmauern vorkommt, wird es doch auch nicht ausschliesslich von den Einfassungen der Weinberge, sondern auch von den Mauern der Viehhürden und andern Einfassungsmauern gebraucht, so גָּדֵר Mich. 7, 11. Ezech. 22, 30. 42, 7, und das verbum גָּדַר h. mauern, zumauern überhaupt, vgl. Amos 9, 11. 2 Kön. 12, 13.

verdankte er ja nur dem Umstande, dass Gott den Rath Ahitophels zu nichte machte, und die List Husai's gelingen liess (2 Sam. 15—17) *).

4. Salomo wird als Verf. von Ps. 72 und 127 genannt. Beide sind zwar diesem Könige abgesprochen worden, aber aus ganz nichtigen Gründen; Ps. 72 von Manchen (Stier, Clauss) nur nach der falschen Deutung des לִשְׁלֹמֹה durch auf Salomo oder Salomoni dicatum, welche weder durch die unbegründete Behauptung, dass die typische Beziehung auf Salomo nur von David habe ausgehen können, noch durch die Berufung auf die dem Ps. angeschlossene, auf das zweite Buch des Psalters bezügliche Unterschrift: „Zu Ende sind die Gebete Davids" gerechtfertigt werden kann. Bei den übrigen Ausl. hängt die Verwerfung der Salom. Abfassung theils mit der Nichtanerkennung des messianischen Inhalts (de Wette, Ew., Hitz.), theils mit der willkührlichen Voraussetzung zusammen, dass sich die Vorstellung von einem persönlichen Messias erst im prophetischen Zeitalter finde (Köst., v. Leng.). Was Ewald ausserdem gegen Salomo als Verf. einwendet, dass „das Davidische Reich schon sehr verringert, verarmt und tief gesunken" erscheine, ist eine eitle Einbildung, welche in dem Inhalte des Liedes keinen Haltpunkt findet **). Dagegen gewinnt die Ueberschrift eine bedeutende Bestätigung dadurch, dass der Schilderung des Messias und seiner segensreichen Herrschaft ganz die Verhältnisse der Salomonischen Zeit und Regierung zu Grunde liegen, wie Hgstb., Thol. u. Vaih. im Einzelnen nachgewiesen haben. — Bei Ps. 127 findet es selbst de Wette „nicht undenkbar, dass der Ps. von Salomo

*) Wie wenig unser Ps. sich mit de Wette, Hgstb., Thol. u. A. auf die chaldäische Invasion und Katastrophe beziehen lässt, erhellt schon daraus, dass von der Verwüstung des Landes und dem Untergange des Volks mit keinem Worte die Rede ist, wovon doch alle Ps. aus dieser Periode voll sind.

**) Den Einfall Hitzig's, dass der Ps. von einem Juden auf den ägyptischen König Ptolemäus Philadelphus gedichtet sei, hat selbst von Leng. verworfen.

sei". Was er und Andere dennoch dagegen einwenden, zeigt nur die Unmöglichkeit, einen haltbaren Grund aufzufinden. Denn dass die Ueberschrift aus falscher Deutung aus V. 1 geflossen sei, ist eine grundlose Behauptung, kein Argument. Der ganze Inhalt bestätigt die Angabe der Ueberschrift, wie schon Hgstb. treffend nachgewiesen. Für Salomo spricht a) das Thema des Ps., der sich ganz auf dem häuslich bürgerlichen Gebiete hält, b) der an das Weltliche streifende Schluss V. 4 u. 5, c) die Uebereinstimmung mit den Proverbien, in denen der Gedanke des Ps. am häufigsten wiederkehrt, vgl. bes. Prov. 10, 22; d) die kaum zu verkennende Anspielung V. 2 auf den Namen Salomo's Jedidja 2 Sam. 12, 25 und die 1 Kön. 3, 5—14 erzählte Begebenheit. Ausserdem unterscheidet sich der Ps. von den namenlosen Pilgerliedern dadurch, dass „sich in ihm keine Spur der in jenen herrschenden wehmüthigen Gedrücktheit findet, die Sprache kräftiger ist, und dass, während sie sich durchweg auf das Ganze der Gemeinde beziehen, hier der Einzelne zu der wahren Quelle des Heils hingewiesen wird" (Hgstb.) — lauter Merkmale, die dem Ps. ein frühes Zeitalter anweisen.

§. 287.

Zeitalter der namenlosen Psalmen.

Psalm 1 u. 2, welche die Einleitung zu dem ganzen Psalter bilden, sollen nach einer sehr alten Meinung ein Ganzes ausmachen*); aber diese Meinung wird schon durch die vollkommene

---

*) Diese Meinung hegen mehrere Kchv. und Rabbinen, s. die Stellen bei Wetstein zu Act. 13, 33 u. Rosenm. Schol. in Ps. I, p. 32; sie ist auch in mehrere Codices übergegangen. Schon Origenes hatte nach einer Note zur Hexapla bei Montfaucon p. 475 einen Codex, Kennikot vier und de Rossi drei, in welchen beide Ps. zu einem verbunden sind. — Ob übrigens die Stelle Act. 13, 33, wo Paulus V. 7 des zweiten Ps. als ἐν τῷ Ψαλμῷ τῷ πρώτῳ geschrieben anführt, schon diese Verbindung beider voraussetzt, muss unentschieden bleiben, weil in

Abrundung und Abgeschlossenheit des Inhalts von jedem dieser beiden Ps., noch mehr durch die Verschiedenheit des Thema's und der Darstellung beider als unmöglich erwiesen. Zwar steht das אַשְׁרֵי am Anfange des ersten in sichtbarer Beziehung zu dem אַשְׁרֵי am Schlusse des zweiten, und das דֶּרֶךְ רְשָׁעִים תֹּאבֵד (1, 6) ist ähnlich dem וְתֹאבְדוּ דֶרֶךְ (2, 12); allein sollten auch diese Erscheinungen durch die Annahme, dass die Sammler wegen gewisser zufälliger Berührungen den zweiten Ps. dem ersten angeschlossen haben, nicht befriedigend gelöst werden (Hgstb.), so bleibt doch auch die Annahme, dass beide demselben Verf. angehören, und wenn auch nicht ein unterschiedsloses, so doch ein „zweigetheiltes Ganzes" bilden sollen, so lange ein ungenügendes Auskunftsmittel, als nicht dargethan ist, dass in diesem Ganzen die beiden Theile nicht blos einen gemeinsamen Gedanken, sondern auch gleichen Zweck haben. Der Zusammenhang beider liegt blos in dem Zusammenhange von Gesetz und Weissagung im A. B., so wie in der beiden gemeinsamen einleitenden Bestimmung, dem auch ihr beiderseitiger Inhalt entspricht. Ps. 1 zeigt, wie schon Amyraldus erkannte, si quis serio felicitatem expetit, eum omne studium suum in legis divinae contemplatione continenter et assidue ponere oportere, indem er die aus dem Leben unter dem Gesetze geschöpfte Erfahrung von dem Segen und Fluche desselben, von dem im Gesetze den Theokraten vorgelegten Weg zum Leben und zum Tode vor Augen stellt. Ps. 2 richtet den Blick der Gläubigen von vornherein auf den Sieg des Reiches Gottes über alle Reiche und Gewalten dieser Welt, und eröffnet die Aussicht auf die Vollendung des in der Theokratie vorgebildeten und angebahnten Reiches Gottes, indem er lehrt, dass die Empörung der Weltmächte gegen den König Zions, welcher der Sohn Gottes ist und dem alle Enden der Erde gehören, eitle Thorheit und demüthige Unterwerfung und Vertrauen auf ihn der alleinige Weg sei, dem Zorngerichte zu entgehen *). Bei der richtigen Erkennt-

---

manchen Hdschr. auch der erste Ps. nur als Proömium nicht gezählt ist, vgl. Rosenm. l. c. Note 25.

*) „Zwei Lieder von unbekannten Verfassern eröffnen den Psalter, indem sie auf das Gericht Gottes und seines Mes-

niss des Inhalts und Zweckes dieser beiden an die Spitze der Sammlung gestellten Psalme, ist es nicht schwer, die Nichtigkeit vieler über ihre Abfassungszeit aufgestellten Vermuthungen einzusehen. Weder von Seiten des Inhalts noch von Seiten der Sprache steht der Annahme, dass beide Ps. von David seien, etwas Erhebliches entgegen. Ps. 1 charakterisirt Ewald als „ein sehr einfaches, in bündiger Kürze und blühender Sprache viel zusammenfassendes, mit nicht geringer Kraft und Schärfe treffendes Lehrlied"; wenn er ihn nun dessen ungeachtet in die Zeiten nach dem Exile verweist, so geschieht dies nur wegen der Stellung des Liedes an der Spitze des Psalters. Aus dem nämlichen Grunde setzt ihn Hitzig in das Ende der Makkabäerzeit. Nur Maur. u. Vaih. machen noch die Empfehlung des Gesetzes in dem Liede geltend zum Beweise, dass es aus der Zeit eines Zephanja und Josias oder circa exilii aetatem stamme, als ob erst damals das Studium des Gesetzes aufgekommen und die Erfahrung gemacht worden wäre, dass mit der Vernachlässigung des Gesetzes Unheil verbunden sei. Die Stellung des Ps. an der Spitze der Sammlung beweist aber, wie schon Köster bemerkt hat, gar nicht, „dass er erst ganz spät, etwa von dem Sammler des Psalters gedichtet worden sei". Sollte er aber auch gleich zu diesem Zwecke gedichtet worden sein, so könnte er doch von David herrühren, da gewiss schon unter David seine und seiner Zeitgenossen Psalme für den gottesdienstlichen Gebrauch gesammelt wurden. Freilich verbleibt der Davidische Ursprung des Ps. nur wahrscheinliche Vermuthung, weil bestimmte Zeugnisse darüber fehlen, und nur aus Jer. 17, 7 u. 8 so viel klar hervorgeht, dass dieser Prophet ihn schon gekannt hat. — Mit grösserer Sicherheit lässt sich der Davidische Ursprung des 2. Ps. annehmen. Der messianische Inhalt desselben hat nicht nur die Verheissung 2 Sam. 7, sondern auch die Herrschaft Davids auf Zion über das ganze theokratische Volk zur Voraussetzung, und ist im Uebrigen mit dem Inhalte des 110. Ps. so verwandt, dass über die Einheit der Verfasser beider kaum ein Zweifel obwalten kann *); ohne dass wir nöthig haben,

---

sias, also auf die beiden Grundlehren des Hebraismus hinweisen." Köster.

*) Die verschiedenen Meinungen anderer Ausl. s. bei Rosenm.

auf Act. 4, 25 Gewicht zu legen, da der Apostel in einem Gebete möglicherweise auch a parte potiori David als Verf. dieses Ps. nennen konnte. Wenn aber der zweite Ps. von David ist, so gewinnt diese Annahme bei der gleichen Bestimmung, und noch mehr wegen der bereits angegebenen Berührungen beider auch für den ersten die grösste Wahrscheinlichkeit. Die grössere Lebendigkeit der Dichtung im 2. Ps. erklärt sich vollkommen aus der Verschiedenheit des Gegenstandes.

Ps. 10 wird nach dem Vorgange der LXX u. Vulg. von vielen Kritikern mit Ps. 9 zu einem Liede verbunden *), wogegen andere sich sehr bestimmt für die Trennung beider aussprechen **). Für die Verbindung beider lässt sich Folgendes geltend machen: a) der Ansatz zur alphabetischen Anordnung, vgl. in Ps. 9. V. 2. 4. 6 (א, ב, ג) 10. 12. 14. 16. 18 (ו, ז, ח, ט, י) und in Ps. 10. V. 1. 12. 14. 15. 17 (ל, ק, ר, שׁ, ת); doch ist dieselbe nicht durchgeführt, namentlich in der ersten Hälfte von Ps. 10 so völlig ausser Acht gelassen, dass die verwegenste Kritik an dem Versuche, sie durch Conjektur herzustellen, scheitern muss und zu Hypothesen getrieben wird, die falls sie begründet wären, nicht die Einheit sondern im Gegentheil nur darthun würden, dass beide Ps. in ihrer vorliegenden Gestalt der innern Einheit ermangeln ***). — b) Die wörtliche Uebereinstimmung meh-

---

u. de Wette und ihre Widerlegung bei Hgstb. u. Vaihinger.

*) Von Ferrandus, Venema, Eberh. Scheid in Eichhorns allg. Bibl. II, S. 944, Bellermann Metr. S. 139 ff., Stuhlmann in Keil u. Tzschirners Anal. III, 3, S. 1 ff., Ewald, Vaihinger, u. Sommer, bibl. Abh. 1, S. 153 ff.

**) So Rosenm., de Wette, Hitz., Hgstb. u. A.

***) Ewald hat die Vermuthung aufgestellt, dass das Stück Ps. 10, 2—11 vom Verf. des 9. Ps. aus einem ältern Liede herübergenommen sei; aber dieser Vermuthung stellt Sommer mit Recht die Unwahrscheinlichkeit entgegen, „dass der Dichter in der lebhaften Rede plötzlich abbrechend gerade da, wo er den von ihm selbst erfahrenen Uebermuth

rerer Stellen, vgl. קוּמָה יְהוָֹה 9, 20 u. 10, 12; אַל־יָעֹז אֱנוֹשׁ
9, 20 u. אֱנוֹשׁ לַעֲרֹץ עוֹד בַּל־יוֹסִיף 10, 18; יִשָּׁפְטוּ גוֹיִם
9, 20 mit אָבְדוּ גוֹיִם u. לִשְׁפֹּט יָתוֹם וָדָךְ 10, 16. 18, besonders aber das eigenthümliche, sonst nicht weiter vorkommende
לְעִתּוֹת בַּצָּרָה 9, 10, u. 10, 1 mit der unverkennbaren innerlichen Beziehung, in welcher die Frage: „warum verbirgst du dich für Zeiten in der Noth?“ zu dem Gedanken: „der Herr ist

---

u. Frevel der Gegner, die eigenen Leiden u. Drangsale Gotte darstellen wolle, ein fremdes altes Gedicht ausgeschrieben und durch Einfügung dieses wirklich formlosen Bruchstückes sein nach eigenthümlichem Formgesetze abgefasstes Lied bewusst verunstaltet haben sollte“, und vermuthet dagegen, „dass irgend ein Anderer, ein späterer Umschreiber oder Sammler die dort enthaltene Schilderung der Dränger Israels, wohl mit Rücksicht auf die Leidenszustände seiner Zeit, überarbeitet habe, um das ältere Lied für die Gegenwart wieder aufzufrischen“, dabei aber die Form des Liedes ganz ausser Acht gelassen habe. Indess abgesehen von den gegen die Versuche, die unterbrochene alphabetische Struktur in Liedern dieser Art durch Conjektur herzustellen, in §. 278, IV angef. Gründen, entscheidet hier gegen diese Hypothese schon der Umstand, dass sie über die möglichen Grenzen der Ueberarbeitung hinausgeht. Sollte der vermeinte Ueberarbeiter wirklich den 9. Ps. so wenig verstanden haben, dass er bei seiner Emendation alle Erwähnungen der גּוֹיִם übersehen und an ihre Stelle einheimische Frevler setzen konnte! Sollte ferner der umzuarbeitende Abschnitt gar nichts für seine Zeit Passendes dargeboten haben, dass er gänzlich verworfen und 6 zweiversige Strophen in 9 einzelne Verse umgewandelt werden mussten! Sollte endlich ein nach diesem seinem Verfahren zu urtheilen sehr beschränkter Dichter der späteren Zeit im Stande gewesen sein, die reine und kräftige Sprache der alten Zeit so nachzubilden, wie es in Ps. 10, 2—11 unleugbar geschehen!!

Zuflucht für Zeiten in der Noth", steht. Allein alles dies beweist noch nicht die Einheit der Abfassung, nur in dem Falle, dass diese Einheit aus andern Gründen wahrscheinlich gemacht wäre, könnte es zur Bestätigung dienen. Als Hauptgrund wird aber c) urgirt, dass Ps. 9 in sich nicht vollendet, und 9, 20 in 10, 12—18 wieder aufgenommen und weiter ausgeführt sei. Dieser von Ewald nur angedeutete Punkt wird insbesondere von Sommer ausführlich entwickelt; doch keineswegs überzeugend. Auf die Bemerkung: „das Ende von Ps. 9 sei nichts weniger als der Schluss eines Liedes, das mit so hohem Preise und Danke begonnen hatte, vielmehr lasse dieser Anfang auch ein entsprechendes Ende, eine Rückkehr zu jener Glaubensfreudigkeit, welche in einem Gemüthe, wie das unsers Dichters ist, durch den Drang der Noth wohl gestört, aber nicht aufgehoben werden könne, mit Recht voraussetzen", dient zur Antwort, dass die Zuversicht, mit welcher der Sänger in Ps. 9, 16—18 den Untergang aller Heiden, die Gott vergessen, verkündigt, keine geringere Glaubensfreudigkeit an den Tag legt, als der Preis der göttlichen Wunderthaten, mit dem er begonnen hat. Selbst die Schlussaufforderung, der Herr möge sich aufmachen und durch sein Gericht den Heiden zu erkennen geben, dass sie schwache Menschen sind (V. 20. 21), hat eine Menge Analogien für sich, indem — wie Sommer selbst bemerkt — „Bittlieder mit ähnlichen Aufforderungen, Jehova möge sich erheben, den Feinden seine Macht zu fühlen geben, nicht selten schliessen, z. B. Ps. 21. 38. 44. 57. 70. 83." — Auch das „Missverhältniss, in welchem der Eingang zum Haupttheile steht, da jener von 9, 2—13 reicht, also 12 Verse, dieser aber nur 8 Verse einnimmt", ist nicht von der Art, dass es die Unvollendetheit des Ps. bewiese, da in zahlreichen Liedern der zweite Theil an äusserem Umfange dem ersten nicht gleichkommt. Man vgl. z. B. nur Ps. 89, wo der Preis der früheren Wohlthaten Gottes und die Schilderung des gegenwärtigen Elendes 45 Verse, die Bitte zum Schlusse nur 6 Verse umfasst. Aber — wendet Sommer noch ein — „gerade dasjenige, was aus der innern Anlage des Gedichts erwartet wird, nämlich die eigentliche Darlegung der Leidensverhältnisse", wird bis zum Schluss des 9. Ps. vermisst." Darin unterscheidet sich unser Ps. allerdings wesentlich von dem eben angef. 89sten und andern, dass der Dichter auf umständliche Darlegung der Leiden nicht eingeht, weil er nämlich sein Lied

zum allgemeinen Gebrauche der Gemeinde für Zeiten der Noth bestimmt hat; und für die Behauptung, dass man diese Darlegung nach der innern Anlage des Gedichts erwarten müsse, ist der Beweis erst noch zu liefern. Demnach bleibt die Bemerkung, „dass beide Ps. in sich vollkommen abgerundet und abgeschlossen", in ungeschwächter Kraft stehen. Denn dass Ps. 10 nicht nur einen guten Schluss, sondern auch einen ganz passenden Anfang hat, wird nicht in Abrede gestellt, indem eine klagende an Gott gerichtete Frage (10, 1) nicht selten den Anfang von Bittliedern bildet, vgl. Ps. 13, 22. 74. — Zu der inneren Abrundung und Abgeschlossenheit beider Ps. kommt eine zweifache durchgreifende sachliche Verschiedenheit. a) In Ps. 9 redet der Sänger in der ersten Person, die Gemeinde redend einführend, „ich will den Herrn preisen" (V. 1), „erbarme dich **mein**, sieh **mein** Elend" (V. 14) u. s. w.; in Ps. 10 dagegen wird von den Frommen wie von den Gottlosen nur in der dritten Person geredet; die Bitte lautet: „Auf, Herr, erhebe, Gott, deine Hand, vergiss **die** Elenden nicht (V. 12), zerbrich den Arm des Frevlers und Bösen" (V. 14) u. s. w. Es fehlt jede Spur von eigener Betheiligung des Sängers an der Noth der Elenden, um deren Abhülfe gebeten wird. Während Ps. 9 trotz seiner allgemeinen Bestimmung einen subjektiven Charakter trägt, ist Ps. 10 ganz objektiv gehalten. — b) In Ps. 9 werden die Dränger und Feinde durchweg גּוֹיִם und nur in V. 6 u. 18 ihres Frevels wegen רָשָׁע u. רְשָׁעִים genannt; in Ps. 10 hingegen ist durchgängig nur von dem רָשָׁע die Rede, dessen ruchloses Treiben geschildert wird; erst in der aus der Bitte erwachsenden Zuversicht gegen Ende heisst es: „Jehova ist König immer und ewig, es kommen um die Heiden (גוים) aus seinem Lande" (V. 16). Ohne die Rücksicht auf Ps. 9 können in diesem allgemeinen Satze unter גוים recht gut, mit **Luther**, **Calvin** u. A. die gottlosen Mitglieder der Theokratie verstanden werden, wie in Ps. 56, 6. 9. Und während in Ps. 9 Gott wiederholt als Richter der Welt (תֵּבֵל), der גוים u. לְאֻמִּים (V. 6. 9. 16. 18. 20) erwähnt wird, ist in Ps. 10, 18 nur von seinem שְׁפֹּט יָתוֹם וָדָךְ die Rede *).

*) **Hengstenberg** führt noch folgende Differenz an: „den

Hiedurch ist die äussere Trennung beider Ps. im masorethischen Texte vollkommen gerechtfertigt; denn sie sind zwei für sich bestehende, in sich abgeschlossene und vollendete Psalmen; auch nicht blos zwei Theile eines Ps., oder ein „theilbares und getheiltes Ganzes", wie Hgstb. will. Denn auch in diesem Falle müssten in beiden Theilen unter den Gottlosen die nämlichen Feinde verstanden werden, was Hgstb. jedoch nicht annimmt, wohl aber Tholuck, ohne daraus die David. Abfassung des 10. Ps. zu folgern. Thol. bezieht beide Ps. auf die Zeit, wo die Edomiter in das von Truppen entblösste Land eingefallen waren, und das Heer, welches David unter Joab und Abisai aus Syrien gegen sie abschickte, noch nicht zur Stelle gekommen war, und sucht dann aus Ps. 74, 10. 79, 10. 94, 7 so wie aus Jes. 16, 6 u. Hab. 1, 15—17 die Möglichkeit zu beweisen, dass die Schilderung der gottvergessenen Frevler in Ps 10 auf Heiden, insbesondere auf das räuberische Beduinenvolk der Edomiter bezogen werden könnte. Allein aus vereinzelten Zügen von Gottlosigkeit und Frevel der Heiden in Schilderungen heidnischer Einfälle ins Land Israel folgt nicht einmal die Möglichkeit, geschweige denn die Wahrscheinlichkeit, dass eine ausführliche Beschreibung des ruchlosen Treibens des רָשָׁע, die — wie in unserm Ps., keine deutliche Hindeutung auf heidnische Invasion enthält, sich auf Heidenvölker beziehen sollte. Um diese Beziehung wahrscheinlich zu finden, müssten bessere Beweise für die Einheit oder einheitliche Deutung beider Ps. vorhanden sein, als die oben angeführten

---

Ausgangspunkt, das Fundament, auf dem sich die Bitte erhebt, bildet in Ps. 9 die Hülfe, die der Herr früher den Seinen gewährt, dagegen dient in Ps. 10 demselben Zwecke die ausführliche Schilderung des traurigen und ein göttliches Einschreiten laut herbeirufenden Zustandes der Dinge, des durch ihre Straflosigkeit genährten Uebermuthes der Gottlosen, des Leidens des Gerechten." Allein so begründet dieser Unterschied auch ist, so hat er doch nur unter der Voraussetzung, dass beide Ps. nicht ein zusammenhängendes Lied bilden, Beweiskraft; die Trennung selbst aber kann er nicht beweisen.

Uebereinstimmungen. — Nehmen wir einen frommen Theokraten von dichterischer Begabung, der seinen Blick auf das frevelvolle Treiben der gottlosen Glieder seines Volks gerichtet hatte, und dabei das Glaubenswort des königlichen Sängers, dass der Herr Zuflucht des Bedrückten für Zeiten der Noth sei, in Erwägung zog, als Verfasser von Ps. 10 an, so lässt sich nicht allein die vorhandene Uebereinstimmung beider Ps. erklären, sondern auch der originelle, jeden Gedanken an Nachahmung fernhaltende Charakter des 10. Ps. begreifen *). Für Davidisch kann ich den Ps. nicht halten, weil dann kein genügender Grund für das Fehlen der Ueberschrift denkbar. Selbst Hgstb. sagt Ps. 4, 2, S. 234, „dass David überhaupt nichts ohne Ueberschrift ausgehen liess.“

Ps. 33 ein liebliches, sanft fliessendes Lob Gottes des Schöpfers und Regierers der Welt, der Israel zu seinem Eigenthume erwählt hat und die, welche ihn fürchten, seine Gnade schmecken lässt, aus der Blüthezeit der Psalmenpoesie, „enthält keinen Dank für irgend eine bestimmte Rettung, Sieg u. dergl., wie Manche fälschlich darin haben finden wollen“ (de W.), sondern ist „ohne allen individuellen Charakter, und nach Eingang und Inhalt ein Gemeindegesang im eigentlichsten Sinne“ (Hgstb.). Obwohl nicht von David, stammt er doch wahrscheinlich aus seiner Zeit, da er nichts enthält, was ihn später herabzusetzen nöthigte, und ihn etwa für nachexilisch zu halten (Ew., Vaih.) oder auf den Abzug der Scythen zu beziehen (Hitz.). Denn weder in V. 10 u. 11 liegt eine Hindeutung auf die Rückkehr der Scythen, noch lässt sich in dem ganzen Liede eine „starke Rücksicht auf Heiden und ihre stolze Macht“ entdecken.

Ps. 43 schliesst sich zwar theils durch seinen Refrain, theils durch Wiederaufnahme eines Gedankens eng an Ps. 42 an (vgl. V. 5 mit 42, 6. 12 und V. 3 mit 42, 10), so dass viele Ausl. ihn für die dritte Strophe desselben gehalten, und 46 Codd. bei Konnik. und de Rossi beide verbunden haben, aber „je mehr die Uebereinstimmung auf der Oberfläche liegt, desto weniger kann daran gedacht werden, dass die Abtheilung in zwei Ps. in späterer Zeit

---

*) „Unser Ps. ist der Schreibart nach einer der ursprünglichsten; der Dichter ringt mit Sprache und Bildern, und wird zum Theil etwas schwerfällig.“ De Wette.

vorgenommen worden sei. Niemand würde daran gedacht haben, wenn sie nicht von Haus' aus stattgefunden hätte (Hgstb.). Dazu kommt, dass die Beziehungen auf den Aufenthalt des Sängers am Jordan und andere spezielle Verhältnisse, die in Ps. 42 im Vordergrunde stehen, in Ps. 43 ganz fehlen, so wie dass Ps. 42 in sich vollkommen abgerundet ist*), während Ps. 43 mit dem ganz neuen Gedanken: „führe meinen Streit" u. s. w. anhebt. Unser Ps. ist also ein für sich bestehendes Lied, von einem unbekannten Verf. nach dem Muster und Vorbilde des 42. Ps., und vielleicht auch nicht sehr lange nach demselben gedichtet.

Ps. 66 ein allgemeines Danklied der Gemeinde des Herrn nach überstandener Prüfung, ist höchst wahrscheinlich durch die wunderbare Befreiung der Theokratie von der Assyrischen Heeresmacht veranlasst, vgl. V. 5 mit 46, 9. Denn dass die in V. 8—12 gepriesene Errettung die aus dem babylonischen Exile sei (Ew., Köst., Vaih., Maur. u. A.), dagegen streitet der ganze Inhalt des Psalms. In der ausführlichen Schilderung des Unglücks (V. 9—12) findet sich nicht die leiseste Hindeutung auf eine Wegführung des Volks; auch wird schon durch V. 9 u. 17 jeder Gedanke an ein so schweres und langwieriges Leiden, wie das Exil war, ausgeschlossen, und in V. 13 der Tempel als noch bestehend vorausgesetzt **). An den wiederaufgebauten Tempel kann hier deshalb nicht gedacht werden, weil die Gemeinde unmittelbar nach eingetretener Rettung den Vorsatz fasst, Gott dafür im Tempel zu danken, während der neue Tempel erst 20 Jahre nach der Rückkehr vollendet wurde (Hgstb.). Endlich wird die Abfassung nach dem Exile schon durch das למנצח der Ueberschrift, das in keinem exilischen und nachexilischen Ps. mehr zu finden, zurückgewiesen.

---

*) „Ps. 43 gehört gewiss nicht mit Ps. 42 zusammen. Ich denke dein, darum ist meine Seele unruhig — meine Seele ist unruhig, darum denke ich dein: dies sind die beiden Wendungen, in welchen sich Ps. 42 abschliesst und vollendet, ohne eine dritte zu erfordern oder auch nur zu vertragen." Hofmann in d. theol. Stud. u. Krit. 1847. H. 4. S. 925.

**) Vgl. Venema, Muntinghe, Thol., Hgstb., v. Leng.

Ps. 67 ein allgemeines Bittlied der Gemeinde um Gewährung von Heil und Segen, damit alle Welt zu Gott sich bekehren und ihn preisen möge, ist nach V. 7 zunächst durch den Segen einer reichen Erndte veranlasst, im Uebrigen aber so allgemein gehalten, dass sich über sein Zeitalter nichts weiter bestimmen lässt, als dass der Inhalt für die Annahme des schon durch das למנצח ausgeschlossenen nachexilischen Ursprungs keinen Halt und Stützpunkt darbietet.

Ps. 71 ein Gebet eines Vielgeprüften um Errettung von seinen Drängern, welches den leidenden Gerechten in ihrem Alter Trost und Zuversicht geben will, stimmt nicht blos im Eingange fast ganz mit Ps. 31, 2—4 überein, sondern hat auch im Einzelnen so viele verwandte Gedanken mit Ps. 22. 35. 40 u. 69, dass Manche deshalb Identität des Verf. vermutheten. Indess wäre der Ps. von David, so würde sein Name mit der Ueberschrift nicht fehlen. Denn dafür, dass er mit Ps. 69 u. 70 eine Trilogie bilde, wie Hgstb. will, fehlen zureichende Gründe. Er ist nachdavidisch, aber keineswegs aus der Zeit des Exils, in welche Ew., Hitz., Maur., Vaih. u. A. ihn setzen. V. 20 u. 21 sprechen nur im Allgemeinen die Hoffnung auf Errettung aus grossen Nöthen aus, ohne spezielle Beziehung auf das Exil.

Ps. 91—100 sind aus dem Zeitraume zwischen Salomo und dem Exile; die Meinung von Hengstenberg, dass sie alle derselben Zeit und demselben Verf. angehören, einen zusammengehörigen Cyclus oder einen Decalog innig verbundener Ps. bilden, lässt sich nicht zur Wahrscheinlichkeit bringen. Gemeinsam ist ihnen allen nur der „Charakter sanfter Erhabenheit" und die frische, freudige Stimmung hoffnungsvollen Vertrauens auf die Allmacht des Herrn, ohne eine Spur von „Schreien aus der Tiefe, von Kampf mit der Verzweiflung", wodurch die Herabsetzung in die Zeiten des Exils oder nach demselben, welche de W., Ew., Köst. u. Vaih. bei der Mehrzahl dieser Lieder beliebt haben, entschieden zurückgewiesen wird *). Gemeinsam ist ihnen ferner

*) Hitzig muss nach seiner willkührlichen Voraussetzung, dass sich von Ps. 73 an kein einziger vormakkabäischer Ps. mehr finde, natürlich auch diese Ps. alle in der Makkabäischen Zeit unterzubringen suchen, worin ihm v. Leng. grösstentheils unbedingt gefolgt ist.

die sinnige Benutzung von Psalmen Davids und seiner Sänger in Verbindung mit unverkennbarer Selbstständigkeit und ohne alle Spuren von Hindeutungen auf das Exil. Dagegen unterscheiden sich Ps. 96—98 durch deutliche Anlehnungen an den zweiten Theil des Jesajas sehr bestimmt von den übrigen, wo diese Anklänge ganz fehlen. Auch die formelle Eigenthümlichkeit der energischen Wiederholung oder Anadiplose tritt blos in Ps. 92, 10. 93, 1. 3 u. 94, 1. 3. 23 hervor, und kann nicht als gemeinsames Merkmal der ganzen Dekade angesehen werden. Die Wiederholung in Ps. 96, 7 ist fast wörtlich aus Ps. 29, 1 entlehnt.

Ps. 91 ein köstlicher Preis der festen Zuversicht auf den Herrn, den mächtigen Beschützer in jeglicher Noth, wird durch die wahrscheinliche Bezugnahme auf Prov. 3, 23—26 in V. 5 u. 12 und durch einige Anklänge an Pss. der Davidischen Zeit (vgl. V. 15 u. 16 mit Ps. 50, 15. 23; V. 4 mit Ps. 36, 8) in die Zeit nach Salomo versetzt. — Ps. 92 ein Sabbathslied, in welchem das in dem Untergange der Gottlosen und dem Heile der Gerechten sichtbare Walten der göttlichen Gerechtigkeit gepriesen wird, bietet keine deutlichen Momente zur näheren Bestimmung seines Zeitalters dar. Denn die Uebereinstimmung von V. 7 mit Ps. 73, 22 ist zu unbedeutend, um als sicheres Zeichen der Abhängigkeit gelten zu können, und das von Jehova gebrauchte צוּרִי V. 16 vgl. mit Ps. 18, 3 ruht auf Deut. 32, 4. — Ps. 93, in welchem der gleich dem ungestümen Meere einherbrausenden Weltmacht das ewige Thronen Jehova's in der Höhe entgegengesetzt wird, kann nicht vor der Assyrischen Katastrophe abgefasst sein (Vaih., Hgstb.). Die kaum zu verkennende Bezugnahme in V. 3 auf 92, 9 und noch mehr die gleiche Versbildung in V. 3 u. 92, 10 scheinen auf Identität der Verf. zu führen, ohne dass darum beide Ps. ein zusammengehöriges Paar bilden. — Ps. 94 mit der zuversichtlichen Erwartung, dass Gott an den stolzen Frevlern Rache und Vergeltung üben und sein Volk vor dem Throne der Bosheit erretten werde, bezieht sich auf die Zeit, wo die asiatische Weltmacht bereits ihr Haupt erhoben hatte, dem Volke Gottes Verderben und Untergang drohend. Denn dass die „Stolzen“, die „Frevler“ (V. 1—3) heidnische Feinde sind, ergiebt sich bestimmt aus V. 5, wornach sie das Volk des Herrn zermalmen und sein Erbe bedrängen, aus V. 14, wornach der Herr sein Volk nicht ver-

stossen, sein Erbe nicht verlassen wird, so wie aus der Erwähnung des Thrones der Bosheit (V. 20), unter welchem nur eine heidnische Weltmacht verstanden werden kann. Der Ps. kann eben so gut auf den Anfang der assyrischen als auf den Vorabend der chaldäischen Katastrophe gehen. Aus der ziemlich allgemein gehaltenen Schilderung der schweren Bedrängung geht nur so viel klar hervor, dass die Lage des Volks zwar drohend, aber noch nicht so hoffnungslos war, wie sie uns in den Schriften des Jeremias entgegentritt. Mit den beiden vorigen hat unser Ps. die Anadiplose gemeinsam, vgl. V. 1. 3. 23 mit 93, 1. 3 u. 92, 10. — Ps. 95 ein schönes Festlied, in welchem die Gemeinde zu freudigem Lobe Gottes aufgefordert und vor Verstockung gegen die herrlichen Offenbarungen der göttlichen Allmacht gewarnt wird, ist entweder aus der Zeit Josaphats oder aus der Zeit Hiskias. Um ihn mit Ew., Köst. u. Vaih. in die erhabene Zeit kurz nach der Errettung aus dem Exil herabzusetzen, dazu liegt kein Grund vor. — Ps. 96 — Aufforderung zum Preise Jehova's an alle Völker; denn er ist der wahre Gott, Schöpfer und Herr der Welt und wird kommen den Erdkreis in Gerechtigkeit zu richten — lehnt sich in V. 7—9 an Ps. 29, 1. 2, in V. 10 an 93, 1 in V. 1 u. 11 an Jes. 42, 10 und in V. 2 an Jes. 52, 7 so unverkennbar an, dass er nur durch jene Weissagungen des Propheten hervorgerufen, mithin auch erst nach dem Sturze der assyrischen Weltmacht gedichtet sein kann *). — Ps. 97 besingt die Ankunft des Herrn in furchtbarer Majestät zum Gericht über die abgöttische Welt und ihre Götzen zur Stärkung und zur Freude der Gerechten, und lehnt sich nicht nur im Eingange an Ps. 96, 10 sondern auch mit diesem zugleich an Psalmen Davids und seines Zeitgenossen Assaph (Ps. 18. 50. 77) und den zweiten Theil des Jesajas so stark an, dass er nicht nur aus derselben Zeit, sondern wahrscheinlich auch von einem Verf. mit dem vorhergehenden stammen muss. — Ps. 98 bezieht sich auf dieselbe herrliche Offenbarung des Heils vor allen Völkern wie der vorige, lehnt sich gleichfalls an den zweiten Theil des Jesajas (vgl. V. 1 mit Jes. 59, 16; V. 2—4

---

*) Ueber das Verhältniss des 96. Ps. zu der 1 Chr. 16 mitgetheilten Psalmencomposition, in die er V. 28—33 aufgenommen ist, vgl. Hengstenberg, Ps. 4, 1, S. 168.

mit Jes. 52, 9. 10; V. 5 mit Jes. 51, 3; V. 7 mit Jes. 55, 12) so wie in V. 7 an Ps. 24, 1 an, und stimmt vielfach mit Ps. 96 überein (vgl. V. 1 mit 96, 1; V. 9 mit 96, 13; V. 7 mit 96, 11), so dass an der Identität des Dichters kaum zu zweifeln ist. — Ps. 99 — eine Ermahnung, dem Herrn, der sich als gross und herrlich über alle Völker erwiesen hat, in seinem Tempel anzubeten — schliesst sich zwar durch seinen Eingang (יְהוָה מָלָךְ) an 93, 1. 96, 10 u. 97, 1 an, unterscheidet sich aber von Ps. 96 —98 bestimmt durch das Fehlen aller Anklänge an den zweiten Theil des Jesajas, und kann eben so gut aus Josaphats (vgl. Ps. 47) als aus Hiskia's Zeiten sein. Die nachexilische Abfassung wird durch das Prädikat Gottes יֹשֵׁב כְּרוּבִים (V. 1) zurückgewiesen, da dieses das Vorhandensein der Bundeslade voraussetzt (vgl. 1 Sam. 4, 4. 2 Sam. 6, 2. Ps. 80, 2. Jes. 37, 16. 2 Kön. 19, 15) und darum in keiner exilischen und nachexilischen Schrift mehr vorkommt, mag auch v. Leng. immerhin „keck" das Gegentheil behaupten. — Endlich Ps. 100 — eine ganz allgemein gehaltene Aufforderung zum Lobe und zur Anbetung Jehova's, ist wegen der Uebereinstimmung von V. 1 mit Ps. 98, 4 an diese Psalmengruppe angereiht, und möglicher Weise auch derselben Zeit angehörend.

Ps. 102 — Klage und Bitte eines frommen Dulders aus der Zeit, da Zion in Trümmern lag (V. 15) mit der Hoffnung, dass der Herr sich Zions erbarmen, ihre Steine und ihren Staub (d. h. ihre Trümmer und ihren Schutt) bauen, sich zum Gebete der Verlassenen wenden, das Seufzen der Gefangenen hören und in seiner Herrlichkeit erscheinen werde, auf dass die Heiden seinen Namen fürchten, alle Könige zu Zion sich versammeln und dem Herrn dienen werden, kann wegen seiner vielen Anklänge aus ältern, besonders Davidischen, aber auch exilischen Ps. (vgl. V. 21 mit 79, 11) nur aus der letzten Zeit des Exils stammen *).

Ps. 104 ein erhabener Preis der in der Schöpfung und Erhal-

*) Die Meinung Hengstenbergs, dass er von David sei, hängt mit der unhaltbaren Vorstellung zusammen, dass Ps. 101—103 eine Davidische Trilogie bilden, vgl. dagegen §. 288.

tung sich kundgebenden Fürsorge Gottes für alle lebenden Wesen *), enthält ausser dem auf die spätere Zeit hinweisenden Hallelujah, mit dem er schliesst, keine Momente zur näheren Bestimmung seiner Abfassungszeit. So wenig aus dem gleichen Anfange mit Ps. 103 und dem Zusammentreffen der Redensart: mit Gutem sättigen, V. 28 mit 103, 5 die Identität der Verf. oder der Davidische Ursprung gefolgert werden kann **); eben so wenig liegt in dem Schlusse V. 35, dass — wie Hgstb. meint, die Sünder und die Bösen damals vorzugweise von aussen her gegen die Stadt Gottes anstürmten, der Sänger also in einer Zeit schwerer Bedrängniss durch die heidnische Macht in der Betrachtung der Grösse Gottes in der Natur Trost suche, und der Ps. im babylonischen Exile gedichtet sey.

Ps. 105 ein Loblied mit dem Zwecke durch Darlegung der gnadenreichen und wunderbaren Führungen des Volkes Gottes von Abraham bis auf die Besitznahme Canaans zur treuen Bewahrung des göttlichen Gesetzes zu erwecken, ist vielleicht von demselben Dichter wie der vorige, ohne erkennbare Beziehungen auf das Exil. Die Davidische Abfassung lässt sich daraus, dass V. 1—15 in die Psalmencomposition 1 Chr. 16 aufgenommen sind, nicht erweisen, und wird durch das Hallelujah (V. 45), das in Davidischen Ps. nirgends zu finden, bestimmt ausgeschlossen.

Ps. 106 ist ein Hallelujah, das die trotz der beständigen Untreue des Volks ewig währende Gnade und Bundestreue des Herrn preist, und mit der hierauf gegründeten Bitte um Sammlung aus den Heiden schliesst, gehört hiernach (vgl. V. 47) in die letzte Zeit des Exils. —

Ps. 107 ist ein Danklied der Erlösten, die der Herr aus allen Ländern gesammelt hat, nach V. 22 u. 32 bei der Darbringung

---

*) Dass dieses Loblied kein gewöhnlicher Naturpsalm sei, hat Hengstenberg (S. 124 ff.) gut nachgewiesen und richtig bemerkt: „V. 1—34 sind ein Lob Gottes aus seinen Werken, die er alle weislich so geordnet hat, dass seine lebenden Creaturen versorgt sind“.

**) Die erste Folgerung haben Ew., Köst., Vaih. u. A., die letzte nach dem Vorgange der LXX. viele ältere Ausl. gezogen.

von Dankopfern in feierlicher Gemeindeversammlung gesungen, und war ohne Zweifel für die erste Feier des Laubhüttenfestes nach der Rückkehr aus dem Exil (Esr. 3, 1 ff.) bestimmt. Vgl. Hgstb. S. 187 f.

Ps. 111 u. 112 erweisen sich nach Form und Inhalt als ein Paar. In beiden herrscht dieselbe Form der alphabetischen Struktur, dass jedes Hemistich mit einem Buchstaben des Alphabets beginnt, und die ersten 8 Verse Distichen, die beiden letzten Tristichen sind. Auch dem Inhalte nach hängen beide Lieder zusammen. „Ps. 112 schliesst sich unmittelbar an den letzten V. des vorigen an und kann als Commentar zu diesem betrachtet werden. In V. 3. 4. 8 stellt er sich zu ihm in wörtliche Beziehung mit sinniger Umbiegung des Sinnes" (Hgstb.). „Ps. 111 preist im Kreise der ישרים die Herrlichkeit, Macht und Gnade Jehova's, Ps. 112 die daraus fliessende Herrlichkeit und Glückseligkeit der Jehovaverehrer, der ישרים" (Hitz.). — Die Abfassungszeit dieses Psalmenpaares lässt sich nicht mit Sicherheit bestimmen. Eine traurige Lage des Volks setzen sie nicht klar voraus; doch scheint die Hervorhebung der Erlösung des Volks und der ewigen Dauer des Bundes Gottes nebst dem paränetischen Schlusse (112, 9. 10), so wie die Stellung dieser Ps. vor dem Hallel (Ps. 113 —118) in die erste Zeit nach der Rückkehr aus dem Exil zu führen, wo Israel Anlass genug hatte, dem Herrn von ganzem Herzen zu danken (111, 1), aber auch der erste Jubel über die Erlösung aus Babel durch die ärmlichen Verhältnisse der neuen Colonie schon geschwächt war *).

Aus derselben Zeit stammen Ps. 113 u. 114, die nach Inhalt, Zweck und Form ein zusammengehöriges Paar bilden und wahrscheinlich von einem Dichter sind. „Ps. 113 feiert die Allmacht Jehova's überhaupt, Ps. 114 ihre Bethätigung in einem geschichtlichen Ereignisse" (Hitzig). Die letzten Verse von Ps. 113 weisen nicht undeutlich auf die erste Zeit nach dem Exil hin, indem die Anlehnung an das Gebet der Hanna (vgl. V. 7. 8 mit 1 Sam. 2, 8) und die Darstellung der Gemeinde unter dem von der Hanna entlehnten Typus der unfruchtbaren Hausmutter, die Gott als eine fröhliche Kindermutter wohnen macht (V. 9), offenbar die Absicht

*) In diese Zeit hat ihn Hengstenberg S. 260 versetzt.

haben, „der armen kleinen Heerde nach dem Exil Muth einzuhauchen durch die Erhebung ihrer Herzen zu ihrem himmlischen Könige, der gerade in die geringste Wohnung am liebsten einkehrt. Er hat prophetischen Charakter“ (*Hgstb.*). Eben so deutet die paränetische Absicht, in welcher Ps. 114 die Wunder der göttlichen Allmacht beim Auszuge Israels aus Aegypten preist, auf eine Zeit hin, wo die Weltmacht der ohnmächtigen Gemeinde Gottes wie ein tobendes Meer, ein überfluthender Strom, wie ein unbeweglicher Berg und steinigter Hügel entgegenstand. Denn dass dieser Ps. paränetische Tendenz hat, dass er die Kleinmüthigen und Verzagten durch Hinweisung auf die grossen Thaten des Herrn mit Muth und Kraft beseelen will, ergiebt sich unleugbar aus dem Uebergange der Schilderung in die Anrede V. 7: „vor dem Herrn bebe du Erde“ u. s. w. Dadurch ist angedeutet, dass jene Allmachtserweisungen Gottes für sein Volk in der Vorzeit keine blos vergangenen Begebenheiten sind, sondern von Neuem aufleben werden. — In *formeller* Beziehung spricht für den engen Zusammenhang beider Ps. nicht nur der ihnen gemeinsame häufige Gebrauch des Jod und Vav compaginis (vgl. 113. 5—9 u. 114, 8 in ההפכי u. למעינו), sondern auch der Umstand, dass die Suffixe in 114, 2 sich auf Jehova beziehen, ohne dass dieses noch genannt worden. Zwar erinnert *Hgstb.* an Ps. 87, 1, der mit den Worten beginne: „Seine Gegründete auf heiligem Berge“, und will die Setzung des blossen Suffixs daraus erklären, dass der Frage in V. 5 u. 6 vorgegriffen worden wäre, wenn der Herr als der Urheber der grossen Thatsachen schon ausdrücklich genannt wäre. Allein der Fall in 87, 1 ist dem unsrigen nicht analog; dort folgt das Subjekt Jehova unmittelbar darauf, hier gar nicht. Von einem störenden Vorgreifen kann aber gar nicht die Rede sein, weil durch die Angabe: Juda wurde Heiligthum *Jehova's*, noch gar nicht Jehova als der Urheber der folgenden *Wunder* genannt wird. Unser Fall ist so einzig in seiner Art, dass er sich nur dann genügend erklärt, wenn der Dichter von Ps. 114 sein Lied an das vorige anschliessen wollte *).

---

*) *Hengstenberg* hat diesen Zusammenhang verkannt, weil er Ps. 113 mit den beiden vorhergehenden zu einer

Ps. 115 ein Bittlied aus einer Zeit, wo die Gemeinde Israels unter dem Drucke der Heiden lebte (V. 2), aber nicht ohne Hoffnung war, dass der Herr gegenüber den todten Götzen die Ehre seines Namens durch Segnung seines Volkes bewähren werde. In die Zeiten nach dem Exil führt die Erwähnung des Hauses Aaron (der Priester) neben dem Hause Israel (V. 12), wodurch die Priester auf eine Weise in den Vordergrund gestellt werden, wie es in vorexilischen Psalmen nie geschieht, und auch allein zu der Stellung derselben im Volke seit der Rückkehr aus Babel passt.

Ps. 116 dankt für Rettung aus grossem Unglück, aus Lebensgefahr, aus Gefangenschaft (V. 3. 8. 16). Auf die nachexilische Zeit führt entschieden die Sprache, namentlich die bedeutungslose Paragoge in נֶגְדָה (V. 14. 18) u. מָוְתָה (V. 15) und das chaldäische Suffix in V. 12. Von nationaler Beziehung ist keine Spur zu entdecken, auch in V. 16 nicht. Die Verhältnisse des Sängers sind durchaus persönlich gehalten, dabei aber so, dass auch die Gemeinde als solche darin den Ausdruck ihrer Rettung aus dem drohenden Untergange im Exil finden konnte. Das Versprechen, dem Herrn seine Gelübde durch Dankopfer in den Vorhöfen des Hauses Gottes zu bezahlen (V. 14. 17—19) setzt nicht blos die Wiedereinrichtung des Cultus durch Erbauung des Altares, sondern auch den Wiederaufbau des Tempels voraus.

Ps. 117 eine kurze Doxologie, für den Tempelkultus bestimmt, um entweder im Eingange oder beim Schlusse des Gottesdienstes gesungen zu werden. Sollte er, wie Hgstb. meint, seiner Kürze wegen nicht als unbedingt selbstständig betrachtet werden können, so würde er nicht den Schluss zu dem vorhergehenden Ps., mit dem er ausser dem Hallelujah nichts gemein hat, sondern die Einleitung zu Ps. 118 bilden.

Ps. 118 ist ein Festpsalm (V. 24. 27), in welchem die Gemeinde des Herrn für ihre Errettung aus Babel dankt (V. 5. 10 ff. 17) und die göttliche Hülfe für ein wichtiges Unternehmen erfleht (V. 25). Dass dieses Unternehmen die Grundsteinlegung zum

---

Trilogie verbindet, wofür weder die seine Form beherrschende Dreizahl, noch das Hallelujah am Anfang und Schluss einen ausreichenden Grund abgiebt.

neuen Tempel im zweiten Jahre nach der Rückkehr gewesen, folgert Hgstb. mit Recht sowohl aus V. 22, als aus der Uebereinstimmung von V. 1—3 u. 29 mit Esr. 3, 10. 11. Denn aus der Nachricht, dass bei der Grundsteinlegung des neuen Tempels die Leviten dem Herrn dankten, „dass er gut, dass ewig seine Gnade" (Esr. 3, 11), geht klar hervor, dass bei dieser Feier ein Lied gesungen wurde, dessen Kern die Worte bildeten, mit welchen unser Ps. beginnt und schliesst *). Dass aber unser Ps. ein Gemeindelied ist, im Namen der Gemeinde gedichtet, ergiebt sich abgesehen von seinem Anfange V. 1—3 und Schlusse V. 24 ff., wo eine Mehrheit redet, auch aus dem: „alle Heiden haben mich umgeben" (V. 10 ff.), was auf eine Privatperson, selbst auf einen Fürsten, in keiner Weise passt.

Ps. 119 ein „güldenes ABC vom Lobe, Liebe, Kraft und Nutzen des Wortes Gottes" passt nach Inhalt und Tendenz auf niemand so gut als auf den Schriftgelehrten Esra, der sein Herz darauf gerichtet hatte, das Gesetz Jehova's zu erforschen und zu thun, und in Israel Gesetz und Recht zu lehren" (Esr. 7, 10), so dass mir die Abfassung desselben durch Esra ausgemacht erscheint, obgleich sich dafür bestimmte Zeugnisse nicht aufbringen lassen. Die nationale Beziehung, welche Hgstb. und v. Leng. dem Psalme geben wollen, ist nicht erweislich und wird durch V. 63, 74 u. 79 bestimmt ausgeschlossen **).

---

*) Treffend bemerkt Hgstb. a. a. O. S. 300 hiezu: „Die Erinnerung daran war so lebendig, dass mit ähnlichen Worten auch der Verf. der Chronik den Inhalt der Gesänge bei der Einweihung des ersten Tempels bezeichnet, 2 Chr. 5, 13. 7, 3. Wir sind hier entschieden auf unsern Ps. gewiesen, da an Ps. 106, 107 u. 136 wegen ihres Inhalts nicht gedacht werden kann". — Ewald, Köster, Tholuck nehmen mit manchen Aeltern an, dass der Ps. auf das Laubhüttenfest gedichtet sei, allein dies lässt sich aus V. 15. 25 u. 27 nicht darthun.

**) Nach Hengstenberg sind Ps. 111—119, nach Hitzig und v. Leng. nur Ps. 115—118, nach Ewald wenigstens Ps. 116—118 von einem Verfasser. Allein dies lässt sich nicht einmal von den beiden letzten, noch viel weniger von

Die 10 namenlosen Pilgerlieder sind nicht **alle** von einem Verf. aus der Zeit des unterbrochenen Tempelbau's, wie **Hgstb.** meint; denn Ps. 132 enthält gar nichts, was auf die Zeiten nach dem Exile hindeutete; die übrigen sind zwar alle nachexilisch, aber mehrere von ihnen ohne historische Andeutungen, welche auf die Unterbrechung des Tempelbaus führten, so Ps. 121. 128. 130 u. 134. — Ziemlich klar tritt die Beziehung auf die feindseligen Verleumdungen, mit welchen die Samaritaner die aus dem Exil zurückgekehrten Juden verfolgten, als diese ihnen die Theilnahme am Tempelbau abgeschlagen hatten (Esr. 4), nur in Ps. 120 hervor, denn hier klagt die aus der Noth gerettete Gemeinde des Herrn *) über neues durch boshafte Verleumdung ihr bereitetes

---

allen übrigen wahrscheinlich machen. Ps. 115 u. 118 stimmen zwar in der Hervorhebung des Hauses Aaron neben dem Hause Israel und allen Jehovaverehrern überein (vgl. 115, 9—13 u. 118, 2—4), aber diese Uebereinstimmung kehrt in Ps. 135 wieder und erklärt sich hinreichend aus der einflussreichen Stellung, welche die Priester und Leviten in der neuen Colonie einnahmen. Ferner haben Ps. 116 und 118 die Worte מֵצַר und דחה so wie die Partikel אָנָּא gemeinsam (vgl. 116, 3. 4. 8. 16 u. 118, 5. 13. 25); allein מֵצַר braucht schon Jeremias Klagl. 1, 3; und דְּחִי ist in Ps. 116 mit V. 8 u. 9 aus Ps. 56, 14 entlehnt; zwar enthält auch Ps. 118 in V. 6 eine Reminiscenz aus Ps. 56, 12; aber unsere beiden Ps. sind überhaupt reich an Reminiscenzen und Entlehnungen aus verschiedenen ältern Psalmen. Endlich das אנא Ps. 128, 25 (zweimal) vgl. mit dem אָנָּה Ps. 116, 4. 16 spricht seiner verschiedenen Schreibung wegen mehr für Verschiedenheit als für Identität der Verfasser. Dazu kommt, dass Ps. 116 starke Chaldaismen enthält, von welchen Ps. 115 u. 118 frei sind. Die übrigen Ps. bieten gar keine Uebereinstimmungen dar, die auf Einheit des Verf. zu schliessen berechtigten.

*) Dass der Klagende nicht ein Individuum, sondern die Gemeinde ist, ergiebt sich aus V. 5, indem das Wohnen **bei**

Leiden, das von Frieden hassenden Barbaren ausgeht. — Ps. 121 ist ein einfacher Ausdruck des zuversichtlichen Vertrauens auf Jehova, den Hüter Israels, ohne Rücksicht auf bestimmte Zeitverhältnisse und Zustände der Gemeinde. Nur seine Bestimmung für Wallfahrten tritt deutlich heraus, sowohl in V. 1 u. 2 als auch in den folgenden Bildern, dem Wanken des Fusses als Bild der Gefahr und des Unglücks, dem Schatten vor Sonne und Mond als Bild des beständigen Schutzes, dem Ausgehen und Ankommen als Bezeichnung des ganzen Thun und Treibens (V. 3. 6. 8). Die oben S. 92 angeführte Meinung, dass „er das Abendlied der heiligen Pilgerzüge war, anzustimmen in der letzten Nachtruhe, wo das ersehnte Ziel der Wanderung, die Berge Jerusalems in der Ferne sich dem Blicke darboten" (Hgstb.), wird durch den Inhalt in keiner Art begünstigt. — Ps. 123 — Verlangen nach Gott und seiner Hülfe im Zustande langewährender Schmach und Verachtung — passt ganz auf die Lage des Volks nach dem Exil, wo dasselbe von Seiten der Samaritaner Spott und Verachtung genug zu leiden hatte, vgl. V. 4 mit Neh. 2, 19. — Ps. 125 bekennt, dass der Herr mächtiger und ewiger Schutz seines Volks sei, aber nur der Gerechten, während die Abtrünnigen das Loos der Frevler theilen. Nach V. 3 ruhte der Scepter der Frevler auf dem Loose der Gerechten, und nach V. 5 waren nicht wenige Israeliten von der geraden Bahn des Gesetzes abgewichen. Diese Merkmale führen auf die Zeit nach dem Exil, wo unter dem Drucke heidnischer Herrschaft Manche in Folge des Nichteintreffens des gehofften Heils am Glauben irre wurden. — Noch deutlicher führt Ps. 126 auf die Zeit, wo das Volk zwar aus der Gefangenschaft zurückgeführt war, aber noch immer viel Noth im Innern und Anfeindung von Aussen zu leiden hatte, wie die BB. Esra und

---

den Zelten Kedars nicht füglich von einem Einzelnen ausgesagt werden kann, und aus der Parallelstelle Ps. 123, 4, die vom Volke handelt. — Für die angegebene historische Beziehung des Ps. haben sich nach dem Vorgange von Tiling disquis. de ratione inscriptionis XV. Ps., qui dicuntur Cantica Ascensionum. Bremae 1765, erklärt Rosenm., de W., Köst., Vaih. u. Hgstb.

Nehem. zeigen *). — Ps. 128 schildert den Segen der Frömmigkeit, und verträgt keine historische Erklärung. — Ps. 129 stammt aus einer Zeit, wo schon viele schwere Bedrängungen über das Volk ergangen waren, denen der Herr ein Ende gemacht hatte, so dass der Untergang auch der noch vorhandenen Hasser Zions mit Zuversicht erbeten und erwartet werden konnte, und kann füglich der nachexilischen Zeit vor Nehemia angehören. — Ps. 130 enthält ein inbrünstiges Flehen um Vergebung der Sünde aus tiefer Noth mit Hoffnung auf Erlösung; ohne historische Beziehungen, doch wegen der Wortbildungen קַשֻּׁב (V. 2) u. סְלִיחָה (V. 4) nachexilisch. — Ps. 132 ist ein Gebet um Erhaltung des auf Zion errichteten Heiligthums und des Davidischen Geschlechts und Reiches, gegründet auf Davids angelegentliche Sorge für das Heiligthum, und die ihm gewordene Verheissung 2 Sam. 7, dessen Zeitalter schwer zu bestimmen ist. Die Davidische Abfassung, für die sich zuletzt Clauss erklärt hat, wird schon durch V. 1 zurückgewiesen. Gegen die ziemlich verbreitete Annahme, dass er auf die Einweihung des Salomonischen Tempels gedichtet sei **), spricht der Mangel an bestimmten Beziehungen auf diese Feier, der dadurch nicht ersetzt wird, dass V. 1 u. 10 auf Salomo's Gebet bei der Einweihung des Tempels (2 Chr. 6, 42) anspielen und V. 8 u. 9 in diesem Gebete 2 Chr. 6, 41 wörtlich wiederkehren. Noch weniger Grund hat die Meinung, dass er die Zeit der Erniedrigung des Davidischen Geschlechts nach dem Exile, wo dasselbe durch Serubabel ärmlich genug repräsentirt war, voraussetze. Denn in dem ganzen Liede findet sich keine Spur davon, dass ein Spross Davids auf dem Throne fehle ***), nicht einmal eine Erniedrigung des Davidischen Königthums ist darin ausge-

*) Die Annahme von de W., Hitz. u. Köst., dass der Sänger um Vollendung der Rückkehr aus der Gefangenschaft bitte, stützt sich auf verkehrte Deutung von V. 4.

**) So Rosenm., de Wette, Thol. u. A.

***) Dies schliesst Hgstb. aus V. 10—12, wie wenig es aber darin liegt, das zeigen abgesehen von dem Gebete Salomo's 1 Kön. 8, 25 schon unsere christlichen Kirchengebete für das Wohl des Monarchen.

sprochen, wie in dem verwandten 89. Ps. Auch die Sprache des Liedes enthält keine sichern Kennzeichen der späteren Zeit. Mithin kann der Ps., der schon durch seine Länge sich von den übrigen namenlosen Pilgerliedern auszeichnet, nur aus dem Zeitraume stammen, wo das Davidische Reich und der Salomonische Tempel noch bestanden. — Endlich Ps. 134 enthält eine Aufforderung an die dienstthuenden Leviten, den Herrn zu preisen, der mit einem Segenswunsche geantwortet wird — ohne alle Zeitbeziehungen.

Ps. 135 ist ein für den Tempelkultus bestimmter Lobpreis der Allmacht Jehova's, wie sich dieselbe sowohl in der Schöpfung und Erhaltung der ganzen Welt, als in der gnadenreichen Führung und Leitung seines Eigenthumsvolkes erwiesen hat, während die Götzen der Heiden todte Menschengebilde sind. Der nachexilische Ursprung dieses Ps. folgt schon aus dem, zum grössten Theile mit wörtlicher Entlehnung, nach Ps. 115, 4—11 u. 118, 2—4 gebildeten Schlusse V. 15—21. — Ps. 136 ist nur eine antiphonische Variation des vorigen, in einzelnen Zügen wörtlich mit ihm zusammentreffend, vgl. V. 17—22 mit 135, 10—12, und wahrscheinlich von demselben Dichter.

Ps. 137 schildert Israels tiefe Trauer während seiner Gefangenschaft in Babel und ruft die göttliche Rache über die Urheber und Beförderer dieses Leidens, über Edom und Babel herab, welches letztere nach V. 8 in der eigenen Zerstörung bereits den ersten Lohn seiner Thaten empfangen hat. Die Abfassung des Ps. nach der Rückkehr aus dem Exil, welche aus den praeteritis in V. 1—3 folgt, wird durch die Bezeichnung Babels הַשְּׁדוּדָה V. 8 in die Zeit des Darius herabgesetzt, wo in Folge einer hartnäckigen Empörung Babylon bei ihrer Wiedereroberung mit Demolirung ihrer prächtigen Mauern mit hundert Thoren und der Hinrichtung von 3000 der angesehensten Bürger die Verwüstung der bei der ersten Einnahme durch Cyrus verschonten Stadt ihren Anfang genommen hatte; Herod III, 159. Vgl. Hgstb. 4, 2. S. 95 f.

Ps. 146 ein Lob Gottes, des alleinigen Helfers und Erretters aller Elenden, mit dem Zwecke, von dem Vertrauen auf Menschen ab zur Hoffnung auf den Herrn den ewigen König Zions zu ermahnen, unterscheidet sich von den vorhergehenden Davidischen, an die er wegen der Anlehnung von V. 1 u. 8 an 145, 2 u. 14

angereiht ist, nicht blos durch das Hallelujah, sondern auch durch mannigfache Entlehnung aus späteren, zum Theil exilischen Psalmen; vgl. V. 1. 2 u. 4 mit 104, 1. 33 u. 29; V. 3 mit 118, 8. 9. Diese Stellen zeigen, dass auch die Reminiscenzen aus Ps. 145, nämlich אֲהַלְלָה יְהוָֹה V. 1 vgl. mit אֲהַלְלָה שִׁמְךָ 145, 2; זֹקֵף כְּפוּפִים V. 8 vgl. mit זוֹקֵף לְכָל־הַכְּפוּפִים 145, 14 und שִׂבְרוֹ V. 5. vgl. mit יְשַׂבֵּרוּ 145, 15, nur Entlehnungen sind, und nicht mit Hitz., Köst., Vaih. u. v. Leng. als Beweise für die Identität des Verf. geltend gemacht werden dürfen. — „Auf die Abfassung des Ps. in einer Zeit der Erniedrigung des Volkes Gottes führt der Charakter der Prädikate Gottes, welche alle geeignet sind, die Elenden aufzurichten, die Betrübten zu trösten, und ihnen ein Herz zu ihrem Gotte zu machen." Hgstb. S. 173 f.

Die letzten vier Psalmen, 147—150 stammen aus einer Zeit und wahrscheinlich von einem Verfasser. Dies erhellt „aus dem unbedingt freudigen Tone, ohne Hintergrund der Wehmuth, im Unterschiede von allen andern Psalmen aus der Zeit nach dem Exile, — aus der eigenthümlichen Verbindung des Lobes Gottes aus der Natur mit dem Preise seiner Gnade gegen sein Volk, endlich daraus, dass durch alle sich die Beziehung auf ein grosses, Israel wiederfahrenes Heil hindurchzieht" (Hgstb.). Da dieses Heil nach Ps. 147, 2. 13. 14 in der Befestigung Jerusalems durch Mauern mit Thoren und Riegeln, und in Sicherung des israelitischen Gebiets, und nach Ps. 148, 14 in der Erhöhung der Macht des Volks bestand, so kann es keinem Zweifel unterliegen, dass diese Ps. sich auf die durch Nehemia zu Stande gebrachte Befestigung Jerusalems durch den Wiederaufbau der seit der Zeit des Exils noch in Ruinen gelegenen Stadtmauern beziehen, und bei der feierlichen Einweihung derselben (Neh. 12, 27—43) gesungen worden, wie de W., Ew., Köst. annehmen und Hgstb. bestimmter nachgewiesen hat.

§. 288.

Die Sammlung der Psalmen; ihre Eintheilung in fünf Bücher und ihre verschiedene Zählung.

I. Die uns überlieferte Sammlung der Psalmen ist in fünf Bücher (Ps. 1—41; 42—72; 73—89; 90—106 und 107—150)

getheilt, von welchen die vier ersten durch Schluss-Doxologien von einander geschieden sind. Beim fünften Buch fehlt die besondere Doxologie, weil mit dem Ende der Psalmen auch der Schluss des letzten Buches eo ipso gegeben war, und der letzte Psalm ausserdem seinem ganzen Inhalte nach nur eine grossartige, volltönende Doxologie bildet. Ein näherer Blick auf diese Sammlung zeigt, dass in den drei ersten Büchern hauptsächlich die Psalmen Davids und seiner Sänger und deren Schulen, in den beiden letzten die Lieder der übrigen, grösstentheils anonymen Psalmendichter zusammengestellt sind, so dass man hiernach zwei grössere Hälften der Sammlung unterscheiden kann. Erwägt man hiebei weiter, dass in der ersten Hälfte vorzugsweise die Ps. der älteren Zeit stehen, in der zweiten aber die überwiegende Mehrzahl von Liedern der späteren und spätesten Zeit der Psalmendichtung angehört, dass ferner einige Ps. in zwei Büchern wiederkehren, und einzelne Davidische Lieder ihren Platz nicht neben und unter den übrigen Ps. dieses Dichterfürsten erhalten haben, sondern an zerstreuten Orten in den drei letzten Büchern stehen, als wären sie erst nachträglich aufgefunden worden, so könnte es scheinen, dass die Sammlung allmählig im Laufe der Zeit und mehr zufällig entstanden wäre. Doch bei genauerem Eingehen auf den der Sammlung zu Grunde liegenden Plan zeigt sich dieser Schein als nicht begründet. — Die Thatsache, dass die Ps. Davids und der durch ihn für den heiligen Gesang angeregten Sänger und Sängerschulen auf einander folgen, und den Liedern der übrigen Dichter voraufstehen, erklärt sich einfach daraus, dass David, Asaph und die Korachiten seiner Zeit die Schöpfer und Begründer der Psalmenpoesie waren, und die übrigen Psalmendichter mit Ausnahme Mosis, von dem ein einziger Ps. überliefert war, sämmtlich nach ihnen lebten. — Die Wiederkehr derselben Ps. in verschiedenen Büchern aber könnte nur dann zu der Vermuthung, dass diese Bücher von verschiedenen Personen in verschiedenen Zeiten gesammelt seien, zu berechtigen scheinen, wenn die zwiefache Aufnahme eines und desselben Ps. reine Wiederholung wäre, aus Gedächtnissschwäche des Sammlers entsprungen *). Allein auch in diesem Falle könnte sie eben so gut auf Rechnung eines als meh-

*) Wie z. B. Eichhorn, Einl. V, S. 41 meint.

rerer Sammler kommen, da jedenfalls der spätere Sammler die bereits vorhandenen Sammlungen gekannt und gelesen haben wird. Vergleichen wir jedoch die zweimal vorkommenden Psalmen und Psalmenstücke (nämlich Ps. 14 kehrt als Ps. 53; Ps. 40, 14—18 als Ps. 70 wieder, und Ps. 108 ist aus Ps. 57, 8—12 u. 60, 7—14 zusammengesetzt) *) sorgfältig mit einander, so finden wir nicht zwei durch freies Schalten der mit Nachlässigkeit und Willkühr die alten Texte ändernden Umschreiber und Sammler entstandene Variationen eines Liedes **), sondern zwei Textesrecen-

*) Ausserdem kehrt Ps. 18 in 2 Sam. 22 wieder, und in 1 Chr. 16, 8—33 steht eine Composition aus Ps. 105, 1—15 u. Ps. 96. Beide Fälle sind insofern auch hier zu erwähnen, als die Textesabweichungen aus demselben Prinzipe geflossen sind, wie bei den obigen zweimal vorkommenden Psalmen.

**) Rosenmüller, Schol. zu Ps. 18, Ewald in den Stud. u. Krit. 1829, H. 4, v. Lengerke commentat. de dupl. Ps. 18 exemplo, Königsb. 1833, Hitzig, Ps. 1, S. 16 u. 21 leiten die doppelten Textesgestaltungen in Ps. 14 u. 53; Ps. 18 u. 2 Sam. 22 vom Zufalle ab, theils aus dem Erbleichen der älteren Hdschr., theils aus Nachlässigkeit und gedankenloser Willkühr der Abschreiber; de Wette erklärt sie aus dem traditionellen Gebrauche, den man von diesen Liedern machte oder aus willkührlichen Bearbeitungen; Sommer, bibl. Abhdl. 1, S. 166 ff. dagegen will, jene beiden Meinungen verbindend, sie den theils aus Missgeschick und Nachlässigkeit absichtslos fehlenden, theils absichtlich ändernden Umschreibern und Sammlern beimessen. Gegen diese schon von Cappellus gehegte Meinung hat übrigens schon J. J. Schultens in der Dissert. altera de utilitate dialectorum orient. ad tuendam integritatem Codicis hebraei, abgedr. in der Sylloge Dissertatt. sub praeside A. Schultens, J. J. Schultens et N. G. Schroederi defens. 1772. Pars I, pag. 397, aus einer genauen Vergleichung von Ps. 18 mit 2 Sam. 22 manche schlagende Argumente entwickelt.

sionen, von welchen die eine sich als eine mit Absicht und Bedacht zu einem bestimmten Zwecke vorgenommene Ueberarbeitung der ursprünglichen Gestalt des Liedes schon dadurch zu erkennen giebt, dass die Abweichungen zum grösseren Theile der Art sind, dass sie sich weder aus Nachlässigkeit, noch aus Zufall und Willkühr ableiten lassen, sondern von einem bestimmten, leicht zu entdeckenden Principe ausgehen, welches den Zufall überall ausschliesst. Ps. 53 ist eine elohistische Bearbeitung von Ps. 14, in welcher das hier 4mal mit Bedacht gebrauchte יְהוָֹה constant in אֱלֹהִים verwandelt, ausserdem in mehrern Sätzen für den gewöhnlichen und einfachen Ausdruck der seltenere, ausgesuchte und erhabene gesetzt worden ist *). Auch bei der neuen Bearbeitung des zweiten Theiles von Ps. 40 zu Ps. 70 ist das jehovistische Original in einen kleinen Elohimpsalm verwandelt worden, mit mehrern anderen, meistens abkürzenden, aber keineswegs zufällig entstandenen Veränderungen **). Noch weniger lässt sich die Zusammensetzung des 108. Ps. aus Ps. 57, 8—12 u. 60, 7—14 für ein Produkt des Zufalls und der Willkühr erklären, sondern ist zu dem bestimmten Zwecke gemacht worden, den Clauss a. a. O. S. 477 recht gut so entwickelt hat: „Jene Stellen (aus Ps. 57 u. 60) waren theils wegen der Wichtigkeit ihrer früheren Veranlassungen, theils wegen ihres eigenen, unmittelbaren Inhalts, David vorzüglich lieb und theuer und eindrücklich geworden. Er fand es nun auch erbaulich, sie auch ohne die Beziehung auf jene besonderen Zeitverhältnisse, welchen die ganzen Lieder, von welchen sie Theile ausmachen, angehören, und mithin ausser Verbindung mit jenen Theilen der Lieder, welche sich auf spezielle Zeitverhältnisse beziehen, zu gebrauchen. Er fand es namentlich erbaulich, jener in Ps. 60, 7 ff. enthaltenen göttlichen Verheissung, wie weit nach Gottes Willen sein (Davids) Reich gehen sollte, und dem Ausdruck der darauf ruhenden Zuversicht, — anstatt der dort, Ps. 60, von V. 3—6 vorhergehenden Klage über einstweilige Bedrängniss, hernach, in Zeiten wo solche Be-

*) Vgl. Delitzsch Symbolae pag. 10 u. Hengstenberg, Ps. 1, S. 274 ff.

**) S. Hengstenberg, Ps. 2, S. 324 ff.

drängniss nicht stattfand, lieber die fröhliche, seine Erfahrung an Gottes Treue und Gnade preisende, und in froher Zuversicht Gott, dass er seine Ehre und der Seinigen Heil schaffen wolle, auffordernde Stelle aus Ps. 57, 8—12, — vorzusetzen und zu singen.“ — Mit diesem Zwecke stimmen auch alle Aenderungen zusammen, welche bei dieser Verknüpfung jener zwei Psalmtheile zu einem neuen Ganzen mit dem Originaltexte vorgenommen wurden, so dass auch hier bewusste Absichtlichkeit nicht zu verkennen ist. Doch lässt sich bei keiner einzigen Aenderung die Absicht wahrnehmen, den Psalm den Verhältnissen der späteren Zeit anzupassen, woraus Hengstenberg, Ps. 4, 1, S. 204 mit Recht schliesst, dass die neue Bearbeitung von David selbst ausgegangen sei. Das Nämliche werden wir auch von Ps. 53 u. 70 so lange festhalten dürfen, bis mit überzeugenden Gründen das Gegentheil erwiesen worden, zumal die Unterscheidung von elohistischen und jehovistischen Ps. aus dem Zeitalter Davids stammt und schon gegen das Exil hin ausser Gebrauch gekommen war *).

Der Umstand endlich, dass einzelne Davidische Ps. an zerstreuten Orten der drei letzten Bücher stehen, berechtigt gleichfalls nicht zu der Folgerung, dass diese Ps. erst später aufgefunden worden, nachdem die früheren Bücher bereits geschlossen waren. Denn will man sich das Sammeln nicht ganz mechanisch und gedankenlos vorstellen, so würden auch in diesem Falle immer die später noch aufgefundenen Ps. in demselben Buche neben einander, oder wohl auch an die Spitze desselben gestellt worden sein. Die Vertheilung derselben an verschiedenen Orten (z. B. Ps. 101 u. 103; 122. 124. 131. 133) setzt ein anderes, in dem Inhalte der einzelnen Lieder zu suchendes Prinzip der Anordnung voraus, von welchem die ganze Sammlung im Allgemeinen und Einzelnen Zeugniss ablegt. Nicht blos die Eintheilung der ganzen Sammlung in mehrere Bücher, sondern auch die Vertheilung der einzelnen Psalmen innerhalb dieser Bücher ist nach der inneren, sachlichen Verwandtschaft der Lieder, nach der Aehnlichkeit ihres Inhalts, der Gleichheit ihrer Tendenz und Bestimmung gemacht worden. Diesem sach-

*) Vgl. Hengstenberg, Ps. 4, 2, S. 253 f. u. 258.

lichen Prinzipe der Aehnlichkeit und Analogie der verschiedenen Psalmen ist der chronologische Gesichtspunkt untergeordnet *).

1. Nach diesem Prinzipe wurde den Psalmen Davids und seiner Zeitgenossen, der durch ihn für den heiligen Gesang begeisterten Leviten Asaph, Heman, Ethan und anderer Korachiten die erste Stelle in der Sammlung eingeräumt, weil diese Dichter die Schöpfer und Meister der Psalmenpoesie waren. — Die Psalmen dieser Meistersänger zerfallen aber nach dem vorherrschenden Gebrauche der Gottesnamen in Jehova- und Elohimpsalmen. Dieser zuerst von Delitzsch **) genauer dargelegte Unterschied besteht darin, dass in einer Reihe von Ps. Jehova, der persönliche Gottesname mit einer gewissen Absichtlichkeit auch da vermieden und durch Elohim ersetzt ist, wo sonst immer Jehova gebraucht ist und von dem Inhalte gefordert zu werden scheint, während in den übrigen Ps. Jehova, wenn nicht ausschliesslich, doch so vorherrschend gesetzt ist, dass Elohim nur an den Stellen erscheint, wo der Gedanke den allgemeinen, unbestimmten Gottesnamen erfordert. Der Ursprung der Elohimpsalmen lässt sich weder aus dem verschiedenen Zeitalter der Lieder ***), noch aus einer Idiosynkrasie oder besonderen Vorliebe eines oder mehrerer Psalmendichter für den Namen Elohim †), noch mit Delitzsch aus der

*) Vgl. Delitzsch, Symbolae pag. 33 sqq.

**) In den Symbolae pag. 1 sqq. Einzelne Andeutungen darüber gaben schon früher Gesenius, thes. p. 97 sq., de Wette, Einl. ins A. T. §. 271, Hofmann, Weissag. u. Erfüll. 1, S. 184, und Hengstenberg hie u. da im 2. u. 3. Bd. seines Psalmencommentars.

***) So de Wette zu Ps. 67. Vgl. auch Gesenius l. c. und die gründliche Widerlegung dieser Hypothese bei Delitzsch l. c. pag. 23 sqq.

†) In einer „gewissen Vorliebe“ will v. Leng., Ps. S. XXXII den Ursprung der Elohimps., und darin schon den „Anfang der späteren, bis zum Aberglauben gesteigerten Gewöhnung, den Jahvenamen zu vermeiden“ finden. — Eben so äusserlich als seltsam ist die Annahme Ewald's, dass der Sammler der Psalmen nach eigenem Gutdünken den in Ps. 42 — 83 wahrzunehmenden auffallenden Wechsel der

Absicht herleiten, auch hierin das Vorbild des Pentateuchs nachzuahmen und den gewöhnlich gewordenen Jehovapsalmen eine andere durch geflissentliche Häufung des Elohim sich unterscheidende Psalmengattung zur Seite zu stellen, „ut psalmodia nominum Dei sanctissimorum utrumque debito honore prosequeretur eorumque alternis semet ipsam luminibus ornaret“ (Symbol. p. 29). Der eigentliche Grund liegt in der verschiedenen Bedeutung der beiden Namen und ihrer daraus hervorgegangenen verschiedenen Geltung im Leben. Der vorzugsweise Gebrauch des Namens Jehova, des persönlichen, sich offenbarenden, mit Israel in das Bundesverhältniss getretenen Gottes erklärt sich einfach aus der Natur der Psalmen, die entweder Lobpreisungen des geoffenbarten Gottes oder Gebete zu ihm sind. Wenn der Mensch sich mit Lob und Dank, mit Bitten und Flehen an seinen Gott wendet, wird er ihn immer so anrufen, wie er ihn aus seiner Offenbarung erkannt hat, und die allgemeinen Namen Gott, göttliches Wesen, Gottheit nur da gebrauchen, wo er blos den unbestimmten Begriff der höheren Macht, im Gegensatz gegen alles Menschliche und Irdische, ausdrücken will. Aber bei der Herablassung des unendlichen und ewigen Gottes zur Schwachheit und Hülfsbedürftigkeit der Menschen in der Offenbarung des A. Bundes, in welcher der Gott Himmels und der Erde Israel sich zu seinem Eigenthumsvolke erwählte, um als sein König und Herr ihm seine besondere Obhut und Gnade zuzuwenden, lag für den sündigen Menschen der Missbrauch nahe, sich den Gott Israels als einen beschränkten Nationalgott vorzustellen, und seine absolute, ewige Gottheit zu verkennen. Um diesem durch die benachbarten Heiden mit ihren National- und Localgöttern dem alten Bundesvolke sehr nahe gelegten Missbrauche zu steuern, war es nöthig, den in dem Elohim liegenden universellen und absoluten Begriff der Gottheit hervorzuheben, einerseits gegen partikularistische und beschränkte Vor-

Gottesnamen eingeführt habe, „vielleicht durch einen ähnlichen Glauben geleitet, wie der ist, durch den die spätern Juden überall יהוה zu sprechen vermieden“ (poett. BB. 1, S. 191 f.). Vgl. dagegen Delitzsch l. c. p. 21, wo die Undenkbarkeit dieser Conjektur nachgewiesen ist.

stellungen, welche die heidnisch gesinnten Glieder des Bundesvolks von Jehova hegten, andrerseits gegenüber der Verzagtheit und dem Kleinglauben des eigenen Herzens, sowohl in schweren Trübsalen des eigenen Lebens, als in schwierigen Verhältnissen des durch mächtige äussere Feinde gefährdeten Gemeinwesens. Ueberall also, wo entweder der Heuchelei und dem äusserlichen Gottesdienste heidnisch gesinnter Theokraten mit Nachdruck entgegengetreten werden sollte, oder das Herz des Einzelnen oder des Volkes in Gefahr stand, an der unendlichen und allmächtigen Gottheit Jehova's irre zu werden, so dass es zur Stärkung des vollwankenden Glaubens galt, das Bewusstsein von der ewigen, vollkommenen Gottheit Jehova's neu zu beleben, war es zweckmässig, durch Gebrauch des Elohim anstatt Jehova's das in dem letzteren Namen zwar implicite liegende, aber von dem Unglauben oder Kleinglauben verleugnete oder verkannte Moment der absoluten Gottheit geltend zu machen. Hieraus entsprang der Unterschied von Jehova- und Elohimpsalmen, indem David und andere Sänger je nach ihrer subjektiven Gemüthsstimmung oder nach ihrer besonderen Stellung zur Gemeinde Gott den Herrn entweder als Jehova oder als Elohim bezeichneten und anriefen. Denn Elohim von dem persönlichen, sich offenbarenden Gott gebraucht, ist nicht allein dem Jehova gleich, sondern noch bedeutungsvoller und gewichtiger als der durch Gewohnheit und Missbrauch abgeschwächte Jehovaname; denn durch Elohim wird das Moment ausdrücklich hervorgehoben, welches in Jehova nur implicite enthalten ist. In den Elohimpsalmen ist daher das Elohim gleich dem Jehova Elohim und „Jehova überall der unsichtbare Begleiter des Elohim" *).

Nach diesem wahrscheinlich von David **) in die Psalmenpoesie eingeführten Unterschiede im Gebrauch dieser beiden Gottesnamen, an welchem die Psalmen Asaphs, der Korachiten, Salomo's und einiger unbekannten Dichter participiren, sind die drei ersten Bücher des Psalters so geordnet, dass im ersten Buche die Davidischen Jehovapsalmen, im zweiten die Elohimpsalmen

---

*) Vgl. Hengstenberg, Ps. 4, 2, S. 255.

**) Die hiefür sprechenden Momente s. bei Hengstenberg S. 253.

der Korachiten, Asaphs, Davids, Salomo's und der anonymen Dichter; im dritten die übrigen Ps. Asaphs und der Korachiten stehen, die einen gemischten, d. h. jehova-elohistischen oder rein jehovistischen Charakter haben. Dies erhellt schon aus der Betrachtung der äusserlichen Zahlenverhältnisse der beiden Gottesnamen. Im ersten Buche findet sich Jehova 272, Elohim (absolut gebraucht) 15mal; im zweiten B. Jehova 30, Elohim 164mal, im dritten B. Jehova 44, Elohim 43mal, in den beiden letzten BB. zusammen Jehova 339, Elohim 7mal, und zwar nur in zwei Davidischen Liedern (in Ps. 108 sechs und im Ps. 144 ein mal *), so dass man den Unterschied nicht über die drei ersten Bücher ausdehnen kann. Hiernach kann kein Zweifel mehr herrschen, dass im ersten B. Jehovapsalmen, im zweiten Elohimpsalmen stehen. Streitig ist dagegen der Charakter des dritten Buchs. Die in demselben stehenden korachitischen Lieder sind jehovistischer Art, und darum von den korachitischen Elohimps. des zweiten B. getrennt **). Nicht sofort einleuchtend ist die Trennung der Asaphpsalmen, von welchen Ps. 50 im zweiten B. steht, die übrigen, Ps. 73—83 dem dritten B. einverleibt sind. Fast in allen herrscht äusserlich betrachtet das Elohim vor, so dass Delitzsch sie sämmtlich zu den Elohimps. rechnet, wogegen Hengstenberg (Ps. 4, 2, S. 260 f.) die im dritten Buche für jehovistisch erklärt. Beide Annahmen sind einseitig. Während Ps. 50 mit Recht elohistisch genannt wird, weil Elohim hier V. 2. 7. 16 in Sätzen vorkommt, in welchen andere Schriftsteller immer Jehova brauchen, und das einmalige Jehova in V. 1 nur aus der wörtlichen Herübernahme der gehäuften Gottesbezeichnung aus Jos. 22, 22 abzuleiten ist, so wird in den übrigen Asaphpsalmen, mit Ausnahme von Ps. 79 u. 83, wo die beiden Gottesnamen gleich oft vorkommen, und Ps. 81, wo das einmalige Elohim hinter dem

---

*) S. die tabellarische Uebersicht bei Delitzsch, Symbolae p. 2 sq.

**) Dass nämlich Ps. 84 nicht mit Delitzsch l. c. p. 22 zu den Elohim-, sondern zu den Jehovapsalmen zu zählen ist, hat bereits Hengstenberg a. a. O. S. 259 richtig bemerkt. Schon äusserlich betrachtet überwiegt hier das 7malige Jehova das nur 4mal vorkommende Elohim bei Weitem.

zweimaligen Jehova schon äusserlich zurücksteht, Jehova zwar seltener als Elohim gebraucht, aber an so bezeichnenden Stellen mit Nachdruck *), dass man sie unmöglich elohistisch nennen kann. In Ps. 77 u. 82 fehlt zwar Jehova ganz, aber im ersteren steht dafür das emphatischere Jah, und zwar in den Worten: ich will verkünden die Thaten Jahs V. 12, „welche das schlagende Herz des Ps. bilden"; in dem andern aber bot der Inhalt keinen Raum für Jehova dar, da Elohim in V. 1 u. 8 beide Male nothwendig von dem Gedanken gefordert wird. Doch verbietet auch das äusserlich meist vorherrschende Elohim, selbst in Phrasen, wo man Jehova erwarten sollte (vgl. 73, 1 mit 25, 8 u. 34, 9; 73, 26 mit 16, 5 u. 119, 57; 74, 22 mit 3, 8 u. 7, 7; 83, 2 mit 35, 22), diese Ps. mit Hengstenberg zu den Jehovapsalmen zu zählen. Denn es ist unbegründet, dass Elohim hier überall der allgemeinere, weniger inhaltsreiche, niedere Name Gottes sei; vielmehr steht es auch hier wenigstens zum Theil mit eben so grossem Nachdrucke, als in den eigentlichen Elohimps., in welchen es den Begriff des absoluten Gottes hervorhebt und dem Missbrauche, der Jehova zu einem beschränkten Nationalgotte machte, steuern soll. Vgl. Ps. 74, 11. 12. 22; 75, 2; 77, 14. 17; 78, 7. 35; 80, 4 u. s. w. Die Asaphpsalmen des dritten Buches haben also einen jehovistisch-elohistischen Charakter, in Uebereinstimmung mit ihrem Inhalte, indem sie theils gegen die Heuchler und Gottesverächter, welche Jehova die göttliche Majestät entzogen, gerichtet, theils durch gewaltige Angriffe der Weltmacht auf die Theokratie hervorgerufen sind, denen gegenüber es wichtig war, das Moment der absoluten Gottheit Jehova's durch Hervorhebung seiner Identität mit Elohim zur Stärkung des schwachen Glaubens geltend zu machen.

Mit der bisher entwickelten Ansicht, dass im ersten Buche die Davidischen Jehovaps., im zweiten sämmtliche Elohimpsalmen, im dritten die Asaphps. von gemischtem Charakter und die korachitischen Jehovaps. stehen, scheint die Thatsache zu streiten, dass im ersten Buche einige anonyme, und im dritten nicht nur unter den korachitischen ein Davidisches Lied, sondern auch der Jehovapsalm des Leviten Ethan steht. Indess auch diese scheinbaren

*) Die Belege dazu s. bei Hengstenberg a. a. O. S. 260 f.

Ausnahmen von der Regel erklären sich aus dem obengenannten Principe der innern, sachlichen Verwandtschaft und Analogie, nach welchem die Psalmen nicht allein in die verschiedenen Bücher vertheilt, sondern auch innerhalb der einzelnen Bücher an einander gereiht sind. Aus diesem Principe, welches die Aufnahme sämmtlicher Elohimpsalmen, auch der von anonymen Dichtern in das zweite Buch bedingte, lässt sich sowohl die Einreihung der anonymen Ps. in das erste Buch, als die Stellung der genannten Lieder im dritten ableiten. Innerhalb der einzelnen Bücher sind sämmtliche Lieder weder ordnungslos und willkührlich, noch nach der Zeitfolge, sondern nach dem Gesetze der Analogie so geordnet, dass entweder die gegenseitige innere Beziehung einzelner Lieder auf einander, oder die gleiche Veranlassung und Bestimmung, oder die gemeinsame Ueberschrift, oder die Uebereinstimmung in Gedanken und Worten, oder das Zusammentreffen in einzelnen charakteristischen Bildern und Ausdrücken, oder endlich mehrere dieser Momente zusammen, die Bindeglieder sind, durch welche die Psalmen wie Glieder einer Kette mit einander verbunden sind. a) Wegen ihrer innern Beziehung auf einander sind z. B. Ps. 1 u. 2 verbunden, und ihrer gemeinschaftlichen einleitenden Bestimmung wegen an die Spitze der ganzen Sammlung gestellt. Die gleiche Bestimmung verbindet auch das Morgenlied Ps. 3 mit dem Abendliede Ps. 4, und an Ps. 2 sind beide angereiht, weil in Ps. 3 „die persönlichen Erfahrungen und Empfindungen vorliegen, auf deren Grundlage sich bei David die in Ps. 2 ausgesprochene Vorahnung der Begegnisse seines Nachkommen, des Gesalbten schlechthin, erhob“ (Hgstb., Ps. 1, S. 58). So folgt auch der anonyme 10. Ps. auf Ps. 9, weil der Gedanke, dass Jehova Zuflucht der Bedrängten für Zeiten in der Noth ist (9, 10) den Ausgangspunkt für den Sänger des 10. Ps. bildete (vgl. §. 287). Ps 16 u. 17 haben so viele gegenseitige Berührungen, dass sie nach Hgstb. ein Paar bilden sollen. Ps. 20 ist gleichsam das Echo zu Ps. 19; Ps. 22 bildet das Seitenstück zu Ps. 20 u. 21; und der anonyme Ps. 33 ist an Ps. 32 angefügt, weil er nur als eine weitere Ausführung der Aufforderung: „Freuet euch im Herrn, ihr Gerechten und jubelt all ihr Frommen“, mit welcher jener Ps. schliesst, zu betrachten und wahrscheinlich durch diesen Schlussgedanken selbst hervorgerufen worden ist. — Auch im zweiten Buche hängt die eigenthümliche Vertheilung der anonymen Ps. unter die korachiti-

schen und Davidischen von der engeren inhaltlichen Beziehung ab, in welcher sie zu einigen derselben stehen. Ps. 43 schliesst sich in Gedanken und Form so eng an Ps. 42 an, dass, wie schon bemerkt, viele Kritiker seine Selbstständigkeit in Abrede gestellt, und ihn für die dritte Strophe jenes Liedes erklärt haben. Ps. 66 u. 67 durch den gemeinsamen Gedanken, dass Gottes Segen über Israel dereinst alle Völker der Erde zu ihm locken werde, zusammenhängend erhielten ihre Stelle zwischen Ps. 65 u. 68 theils wegen des schon in der gleichen Benennung מזמור שיר ausgesprochenen gemeinsamen Charakters des Lobes Gottes, theils wegen der Anknüpfung des הריעו לאלהים (66, 1) an das יתרועעו (65, 14), und der Ps. 67 und Ps. 68, 33—36 gemeinschaftlichen Hoffnung, dass das Thun des Herrn an Israel Anlass zur Bekehrung aller Heiden geben werde, wozu noch der Umstand kam, dass Ps. 65 u. 67 Gott für allgemeine Naturwohlthaten, Ps. 66 u. 68 für seine in der Geschichte Israels geoffenbarten Heilsthaten preisen. Ps. 71 wurde an das Ende der Davidischen Elohimpsalmen gerückt, wegen mehrfacher Berührungen in Gedanken und Worten mit Ps. 69 u. 70. — Die auffallende Stellung des David. Ps. 86 unter den korachitischen ist herbeigeführt durch die in V. 9 ausgesprochene messianische Hoffnung, dass alle Heiden kommen, vor dem Herrn anbeten und seinen Namen ehren werden, welche einem Korachiten Anlass gab, in Ps. 87 die Verherrlichung Zions durch Aufnahme der Heiden unter die Zahl ihrer Bürger zu preisen. Aus diesem Grunde wurde dieser David. Ps., an welchen jener korachitische sich anlehnte, demselben vorgesetzt *). — b) Gleiche Veranlassung verknüpfte Ps. 20 u. 21; in beiden tritt das Volk in An-

---

*) Hengstenberg will die Stellung dieses Ps. unter den korachitischen daraus erklären, dass er nicht von David, sondern von den Söhnen Korahs aus der Seele Davids, den sie in seiner Verbannung begleiteten, gesungen wäre, wie Ps. 42 u. 84; allein dabei bleibt das לדוד — jene Ps. haben לבני קרח — ebenso unbegreiflich, wie die so augenfällige Verwandtschaft der Sprache mit den echtdavidischen Liedern, wie sie in keinem andern korachitischen Psalme anzutreffen ist.

gelegenheiten seines Königs vor Gott; desgleichen Ps. 47 u. 48, indem beide sich auf den Josaphat verliehenen wunderbaren Sieg beziehen. So stehen auch Ps. 75 u. 76 neben einander, weil sie beide durch die Assyrische Bedrängniss veranlasst sind. — c) Die gemeinsame Ueberschrift bildet das Band für die Verbindung der David. Elohimpsalmen, die den Namen משׂכיל führen, Ps. 52—55, so wie für die mit der Ueberschrift מכתם, Ps. 56—60, unter welchen Ps. 57—59 durch den Zusatz אל תשחת noch enger verbunden sind; ferner für die Stellung der Unterweisung des Esrachiten Ethan, Ps. 89, hinter der Unterweisung des Esrachiten Heman, Ps. 88; wahrscheinlich auch für die Zusammenstellung der korachitischen Elohimpsalmen mit der Ueberschrift משׂכיל, Ps. 42. 44 u. 45, und für die Ps. 25—28, die das blosse לדוד zur Ueberschrift haben. Eben so haben Ps. 19—21 ganz gleiche Ueberschrift. — d) Uebereinstimmung in Gedanken und Worten bewirkte die Verbindung von Ps. 23 u. 24 — beide handeln von dem Wohnen im Hause Gottes oder bei Gott, auf seinem heiligen Berge —, von Ps. 28 u. 29, welche in dem Gedanken: „der Herr giebt Stärke" zusammentreffen, von Ps. 34 u. 35 — in beiden und nur in ihnen, wird der Engel des Herrn erwähnt; von Ps. 46 u. 47, welche die Erhabenheit Gottes über die Völker preisen; von Ps. 50 u. 51, die durch den Gedanken, dass äusserliche Opfer werthlos sind, zusammenhängen, u. a. m. — e) Zu diesen innerlichen Verbindungen kommt häufig noch das äusserliche und mehr zufällige Band des Zusammentreffens in einzelnen Bildern und Ausdrücken hinzu. Sehr oft aber musste dieses ziemlich lockere Bindemittel allein genügen, wo sich kein festerer und innerlicherer Anknüpfungspunkt ergab. So sind z. B. Ps. 4 u. 5 nur wegen des ähnlichen Schlusses (4, 9 u. 5, 13) zusammengestellt, Ps. 5 und 6 wegen der beiden gemeinsamen Erwähnung der כל פעלי און (5, 6 u. 6, 9), Ps. 40 u. 41 wegen des gleichen Anfangs אשרי וגו, eben so Ps. 56 u. 57 wegen des gleichen Eingangs חנני אלהים u. s. w. Kurz überall zeigt sich die Analogie in Gedanken oder einzelnen Worten als das leitende Prinzip, nach welchem die Sammlung bis ins Einzelne herab geordnet ist, wie dies Delitzsch, Symbolae p. 45 sqq. mit Benutzung der von Köster,

Hitzig und Hengstenberg gegebenen Winke in eben so gründlicher als anschaulicher Darlegung der mannigfaltigen zur Verknüpfung dienenden Momente nachgewiesen hat.

2. Dieses selbe Gesetz herrscht in der Anordnung der zweiten Hälfte oder der beiden letzten Bücher der Sammlung. Hier tritt zwar im Allgemeinen die chronologische Rücksicht stärker hervor als in der ersten Hälfte, aber sie ist doch nicht herrschendes und streng durchgeführtes Prinzip, wie Hgstb. (Ps. 4, 2, S. 269 u. a.) meint, sondern auch dem Grundsatze, die sachlich zusammengehörenden Lieder auf einander folgen zu lassen, untergeordnet. Dies zeigt schon die Vereinigung sämmtlicher Pilgerlieder zu einer Gruppe, so wie die eigenthümliche Vertheilung der übrigen Psalmen Davids. Dass nämlich diese ihren Platz nicht im ersten Buche, dem sie ihrem jehovistischen Charakter nach angehören, gefunden haben, erklärt sich im Allgemeinen aus demselben Prinzipe, nach welchem Ps. 86 den korachitischen Jehovapsalmen eingefügt ist.

An die Spitze dieser Abtheilung wurde natürlich der älteste Psalm, das Gebet des Mannes Gottes Mosis (Ps. 90) gestellt. An ihn reiht sich eine Dekade anonymer Psalme (91 — 100) aus dem Zeitraume von Salomo bis zum Exile an. Ps. 91 u. 92 sind die ältesten, höchst wahrscheinlich aus der Zeit vor dem Auftreten der Assyrischen Weltmacht, auf welches erst Ps. 93 u. 94 unverkennbar hindeuten. Ps. 95 — 99 setzen den Sturz der gegen die Theokratie andrängenden Weltmacht voraus, und zwar Ps. 96—98 wegen der vielfachen Anlehnungen an Jesajas den Sturz der Assyrischen Macht des Sanherib, während Ps. 95 u. 99 sich nur überhaupt auf eine herrliche Offenbarung der göttlichen Allmacht in der Theokratie beziehen, und möglicherweise in früherer Zeit, etwa nach dem Siege Josaphats über die in Juda eingefallenen Heidenvölker (2 Chr. 20) verfasst sein können. Endlich Ps. 100, ein kurzes, sich im Allgemeinen haltendes Loblied rundet passend diesen Cyclus ab. Hierauf folgt ein Davidischer Ps. (101), dessen Stellung ausserhalb der Davidischen Jehovapsalmen des ersten Buches sich theils aus seinem liturgischen Eingange: „Von der Gnade und dem Rechte will ich singen“, erklärt, theils aus seinem allgemeinen, nicht blos für Regenten oder für den Davidischen Stamm, sondern für jeden frommen Theokraten gültigen Inhalt, der mit seiner Form mehrfach an die Sprüche Salomo's erinnert. Von

sämmtlichen David. Psalmen der drei ersten Bücher hat nur Ps. 9 einen ähnlichen Eingang: „Preisen will ich Jehova von ganzem Herzen", unterscheidet sich aber im Inhalte sehr stark von dem unsrigen dadurch, dass er trotz seiner allgemeinen Bestimmung durch spezielle Bedrängnisse des Volks hervorgerufen und desshalb passend dem ersten Buche eingeordnet ist. Der unsrige knüpft durch seinen Anfang an den vorigen an, und hängt durch seinen Inhalt mit den beiden folgenden zusammen. Ps. 100 fordert auf, dem Herrn zu dienen, und zwar insbesondere durch Erscheinen vor ihm in seinem Heiligthume; Ps. 101 zeigt, wie man Jehova im Leben durch unsträflichen Wandel und Meiden des Bösen verehren, Ps. 102, wie man in Noth und Elend dem Herrn nahen, und Ps. 103, wie man Gott alle Zeit für alle seine Wohlthaten mit Herz und Mund preisen soll *). Während aber Ps. 103 seinem

*) Die Annahme von Hgstb., dass Ps. 101 nur den ersten Theil eines grösseren Ganzen, der Davidischen Trilogie Ps. 101—103 bilde, lässt sich aus V. 1 u. 2 nicht erweisen. Denn zu der Ankündigung (V. 1), von der Huld und dem Rechte Gottes singen, d. h. den Herrn wegen der Huld und des Rechtes, die er gewährt, preisen zu wollen, passt die folgende Darlegung des Vorsatzes, in seinem Hause unsträflich wandeln und aus seinem Reiche alle Frevler austilgen zu wollen, ganz gut, wenn man nur beachtet, dass schon dieser Vorsatz, noch mehr aber die Kraft zur Ausführung desselben nicht aus dem eigenen Vermögen des sündigen Herzens und Willens stammt, sondern Gott das Wollen und Vollbringen des Guten schafft, wornach das Recht, das wir üben, nur eine Frucht der uns mitgetheilten göttlichen Gerechtigkeit, ein Ausfluss des göttlichen Rechtes ist. Treffend sagt daher Tholuck: „Gnade und Recht, die Haupteigenschaften eines königlichen Regiments sind das Thema seines Liedes, welches er darum einen Lobgesang für den Herrn nennt, weil es heilige Gottesfurcht ist, welche ihn zu solchen Vorsätzen leitet" (Ps. S. 444). — Auch die sehnsüchtige Frage: „wann wirst du kommen zu mir" (V. 2), nämlich segnend, wie Hgstb. trefflich aus Exod. 20, 21 erläutert hat, weist nicht über unsrne Ps. hinaus auf

Inhalte nach sich passend an Ps. 102 anschliesst, bilden Eingang und Schluss desselben den Ausgangspunkt für den folgenden Ps. 104, welcher nach diesem Davidischen Vorbilde gedichtet ist. Und wie dieser Gottes herrliche Vorsehung preist, so beschäftigen sich Ps. 105 u. 106 mit der gnadenreichen Führung des Volkes Israel, so dass auch sie sich mittelbar an Ps. 103 anschliessen *). Ps. 102 u. 106 gehören in die letzte Zeit des Exils, wogegen Ps. 104 u. 105 keine Hindeutung auf das Exil enthalten und offenbar aus älterer Zeit stammen. — Was in 106, 47 erbeten wird — die Sammlung des Volks aus den Heiden — dafür wird in 107, 3 gedankt. Ausserdem schliesst sich dieser Ps. durch seinen Eingang eng an 105 u. 106 an. Mit der Rückkehr des Volks aus dem Exile wurde auf Grund der prophetischen Weissagungen der baldige Anbruch des messianischen Heiles erwartet. Hierin liegt der Grund, warum die durch ihren messianischen Inhalt eng verbundenen drei Davidischen Ps. (108—110) hinter Ps. 107 gestellt wurden. „Ps. 108—110 hängen zusammen durch die Idee des Messias, als Besiegers der Feinde: Ps. 108 ist die Siegeshoffnung, 109 die Anklage der Feinde, und 110 die Schilderung des messianischen Sieges selbst" (Köst.) **). Bei Ps. 109 u. 110 tritt dieser Zusammenhang auch äusserlich hervor in dem: „Jehova steht zur Rechten des Armen"

Ps. 102 hin, die Klage des Elenden dort zum voraus andeutend, sondern erklärt sich zur Genüge aus dem Bewusstsein Davids, dass er ohne Gottes hülfreichen und segnenden Beistand seinen Vorsatz nicht auszuführen vermöge.

*) Ps. 104 materiam laudis desumit ex historia creationis, Ps. 105 ex historia Patriarcharum et Israelis, Ps. 106 ex historia Israelis inde ab liberatione ex Aegypto, ita ut hi tres Pss., quorum Ps. 103 quasi prologus est, trilogiam efficiant quodammodo chronologice dispositam. Delitzsch, Symb. p. 62.

**) Der messianische Zusammenhang von Ps. 109 u. 110 wurde übrigens schon von den Kirchenvätern erkannt, wenn sie zu Ps. 110 bemerken: *Δηλωθέντος γὰρ διὰ τοῦ προλαβόντος ψάλμου τοῦ πάθους, νῦν τὰ μετὰ τὴν ἀνάληψιν ὁ παρὼν προθεσπίζει.* Corderius expos. Patr. graec. in Ps. Tom. III, p. 238.

(109, 31) und dem Worte des Herrn zu seinem Gesalbten: „setze dich zu meiner Rechten“ (110, 1). Dass wir nämlich mehr als externam quandam et fortuitam similitudinem (Delitzsch) haben, folgt schon daraus, dass die sich berührenden Worte gleichsam das Herz beider Ps. bilden. Der Gedanke: „Er (Jehova) steht zur Rechten des Armen, ihn zu erretten von denen, die seine Seele richten“, bildet nicht blos den äusserlichen Schluss von Ps. 109, sondern das Ziel des Kampfes, den der leidende Gerechte mit dem Gottlosen kämpft, den vollständigen innerlichen Sieg über die Frevler. Man beachte namentlich die gegensätzliche Beziehung, in welcher das אוֹדֶה יְהוָֹה מְאֹד — — כִּי־יַעֲמֹד לִימִין אֶבְיוֹן וגו (V. 30 u. 31) zu dem שָׂטָן יַעֲמֹד עַל־יְמִימוֹ (V. 6) steht. Bei Ps. 110 aber bedarf es keines Beweises, dass das „Sitze zu meiner Rechten“ Thema und Inhalt des ganzen Liedes bildet. Wenn aber die Verbindung beider Ps. keine blos äusserliche und zufällige ist, so ist sie auch schwerlich erst von dem Sammler, sondern sicherlich von David selbst ausgegangen. In dieser Annahme werden wir bestärkt durch Vergleichung dieser Ps. mit Ps. 108. Dass wir nämlich in diesem Liede eine von David selbst zu einem bestimmten Zwecke gemachte Composition und Variation von Ps. 60 vor uns haben *), dafür hat Hgstb. unter andern zwei Gründe geltend gemacht, welchen die Beweiskraft nicht abgesprochen werden kann, einmal die Analogie aller übrigen doppelt vorkommenden Psalmen (14. 18. 40. 70), sodann den Umstand, dass obgleich alle Veränderungen den Charakter der Absichtlichkeit tragen, doch keine einzige zu finden, welche den Zweck hätte, den Ps. den Verhältnissen einer späteren Zeit anzupassen. Vielmehr beabsichtigte David durch diese Composition, dem aus einem bestimmten historischen Verhältnisse hervorgegangenen 60. Ps. eine allgemeine Beziehung der Gemeinde Israels zu ihren Feinden zu geben, und Edom als Typus der Feinde des Reiches Gottes überhaupt zu fassen. Auf diese Weise erhielt der Ps. einen messianischen Charakter; die Zuversicht: „in Gott schaffen wir Kraft und er tritt nieder unsere Dränger“ (108, 3), steigerte sich zu der Weissagung, dass der Herr durch seinen grossen Nachkommen,

---

*) Vgl. das zu Anfang dieses §. hierüber Bemerkte.

der seinen Thron in Zion ewig einnehmen sollte (2 Sam. 7), alle seine Feinde niedertreten, zum Schemel seiner Füsse machen werde (110, 1); und der in schwerer Bedrängniss durch mächtige Feinde gesungene und durch die Erfahrung bewährt gefundene Ps. 60 wurde zur Grundlage für die beiden folgenden Psalmen oder „zum Eingange einer Trilogie, welche Israels und was damit zusammenhängt, seines Geschlechtes Kampf und Sieg darlegt" *). — An diese Davidische Trilogie sind 9 Ps. (111—119) aus dem Zeitraume von Serubabel bis Esra angeschlossen. Von ihnen bilden die vier ersten zwei nach Form und Inhalt enger zusammenhängende Psalmenpaare; die drei ersten sind äusserlich noch durch das Hallelujah im Eingange verbunden. Ps. 115—117 schliessen mit Hallelujah; der letzte von diesen dient zugleich als Einleitung zu dem für die feierliche Grundsteinlegung des neuen Tempels verfassten 118. Ps., an den sich wieder als Schluss dieser Gruppe der grossartige Preis des Gesetzes, Ps. 119 anreiht.

Dann folgt die Sammlung der Pilgerlieder, deren Bestimmung für Wallfahrten die Wiederherstellung des Cultus durch Erbauung des neuen Tempels voraussetzt. In dieser Sammlung sind die älteren, Davidischen und vorexilischen Lieder in die späteren, nachexilischen so eingerahmt, dass ausser den von Delitzsch l. c. p. 65 sq. herausgehobenen mehr zufälligen Aehnlichkeiten, wodurch die einzelnen Lieder sich aneinander fügen, ein gewisser sachlicher Fortschritt die Aufeinanderfolge bestimmt zu haben scheint. Ps. 120 soll die Sehnsucht nach dem Weilen im Hause Gottes wecken; Ps. 121 preist den göttlichen Schutz, dessen die Pilger sich getrösten können; Ps. 122 rühmt die Herrlichkeit der heiligen Gottesstadt; Ps. 123 richtet schon den Blick der Wallfahrenden auf den Herrn, der im Himmel thront und von seinem Heiligthume aus den zu ihm Flehenden seine Gnade zuwendet; Ps. 124 preist die Hülfe, welche die Gemeinde in dem Namen des Herrn findet; Ps. 125 zeigt, dass nur die Gerechten einen mächtigen Schutz an dem Herrn haben; Ps. 126, dass Israel den Anfang des Heils schon erfahren und nur noch um Vollendung desselben zu bitten hat; Ps. 127 lehrt, dass an Gottes Segen Alles gelegen ist; Ps. 129 u. 130, dass er der Drangsal ein Ende machen und

*) S. Hengstenberg, Ps. 4, 1, S. 204.

Israel aus seinen Sünden erlösen wird. Darum möge Israel nur in kindlicher Demuth auf den Herrn harren, Ps. 131. Er wird seine Verheissung erfüllend zu Zion, das er zu seiner Wohnung erkoren, David ein Horn sprossen lassen und eine Leuchte seinem Gesalbten bereiten, Ps. 132; denn dort hat er den Segen verordnet, Leben in Ewigkeit, Ps. 133. Aus Zion wird der Herr, der Schöpfer Himmels und der Erde sein Volk segnen, Ps. 134. — Auf die Pilgerlieder folgen passend die Tempellieder oder Hallelujahpsalmen, 135—150. Diese letzte Psalmengruppe wird mit einem doppelten Hallelujah eröffnet, Ps. 135 u. 136. Der erste steht durch seinen Anfang und Schluss in inniger Berührung mit dem letzten Pilgerliede; der andere ist nur eine antiphonische Variation jenes Hallelujah. Während beide dazu dienen, Israels Hoffnung auf das ihm bevorstehende Heil zu beleben, wird in Ps. 137 die Hoffnung ausgesprochen auf die Vollendung des Gerichts über seine Feinde, das mit der vollen Offenbarung des Heils unzertrennlich verbunden ist *). Um diese auf göttlicher Verheissung ruhende Hoffnung der Gemeinde des Herrn zu stärken, wird hieran das prophetische Vermächtniss angereiht, welches David in seinen letzten Psalmen (138—145), die seinen letzten Worten in 2 Sam. 23 correspondiren, niedergelegt hatte. In dieser Gruppe von acht nach Inhalt und Form zusammengehörigen Liedern begleitet David, auf dem festen Grunde der Verheissung 2 Sam. 7, und seiner wie an schweren durch die Feinde Gottes und seiner Person ihm bereiteten Drangsalen, so an herrlichen Beweisen der helfenden und errettenden Gnade des Herrn überaus reichen Lebenserfahrung stehend, am Abende seines Lebens „die Seinen (sein Geschlecht und alle Frommen) durch die Geschichte und bietet ihnen den rettenden Anker dar in den Stürmen, die, wie er aus seinem eigenen Lebensgange erkannte, ihnen bevorstanden. — In Ps. 138 stellt er ihnen die Verheissung vor Augen. In Ps. 139 führt er sie ermahnend und tröstend vor den allgegenwärtigen Gott. In Ps. 140 fasst er näher mit ihnen die vorliegenden Umstände, die Feindesgefahr, ins Auge. In Ps. 141 stärkt er sie gegen die innern Gefahren, womit die äussere Noth sie bedrohte. In Ps. 142 u. 43 zeigt er ihnen, wie sie sich zu verhalten haben, wenn es

*) Vgl. Hengstenberg, Ps. 4, 2, S. 95.

mit ihnen aufs Aeusserste gekommen. Ps. 144 bildet den Uebergang von den Bittgesängen zu dem Lobgesang, womit in Ps. 145 das Ganze beschlossen wird" (Hgstb., Ps. 4, 2, S. 104) *). Dieser Lobgesang leitet zugleich hinüber zu den letzten fünf Hallelujas, mit welchen der ganze Psalter schliesst, indem Jehova in Ps. 146 als Helfer und Erretter der Elenden, in Ps. 147 für die seinem Volke ertheilten Wohlthaten gepriesen, in Ps. 148 Himmel und Erde mit allem ihren Heere, in Ps. 149 insbesondere Israel aufgefordert wird, Jehova zu loben und zwar mit allen Instrumenten, Ps. 150.

Die verschiedenen sachlichen und sprachlichen Berührungen, in welchen sämmtliche Psalmen dieser zweiten Hälfte der Samm-

---

*) Damit hängt auch die formelle Eigenthümlichkeit zusammen, dass alle diese Ps. mit Ausnahme des urkräftigen und originellen Ps. 139, reich sind an Reminiscenzen und Entlehnungen aus früheren Davidischen Ps., welche hier in sinniger Weise zu neuen Liedern verwebt sind, so dass sie auch in dieser Beziehung die Quintessenz seines der Gemeinde Gottes geweihten Singens und Spielens vor dem Herrn der Nachwelt zur Befestigung ihres Vertrauens auf den allmächtigen Gott und himmlischen König seines Volks überliefern. — Mit dieser Annahme streitet auch die Ueberschrift des Ps. 142: „Von David als er in der Höhle war", nicht im Mindesten. Denn dass diese Ueberschrift nicht den Sinn hat, David habe den Ps. in der Höhle selbst gedichtet, lässt sich schon aus ihrer unbestimmten Fassung, vgl. mit der von Ps. 57: „als er vor Saul in die Höhle floh", abnehmen. Sie besagt nur, dass der Ps. Gedanken enthält, welche seine Seele in jener bedrängten Lage erfüllten. Diese Gedanken konnten aber auch am Abende seines Lebens noch beim Rückblick auf die durch Gottes Gnadenbeistand überstandenen Gefahren wieder vor seine Seele treten und ihn zur Abfassung dieser „Unterweisung" bestimmen. Doch wäre es auch möglich, dass David in den gegen Ende seines Lebens gedichteten Cyclus auch einen oder den andern dazu passenden Ps. aus früherer Zeit aufgenommen hätte.

lung im Einzelnen zusammenhängen, hat gleichfalls Delitzsch l. c. p. 60 sqq. mit grosser Sorgfalt zusammengestellt.

3. Wenn nun aber ein und dasselbe Prinzip der Anordnung durch unsere ganze gegenwärtige Psalmensammlung hindurchgeht, so kann dieselbe nur das Werk eines Mannes sein, und zwar nicht früher als zur Zeit des Nehemia, aus welcher die jüngsten Lieder des Psalters herrühren, entstanden sein. Nach 2 Makk. 2, 13 hat Nehemia ausser andern Büchern auch die Schriften Davids gesammelt. Dagegen wird von Hieronymus, epist. 134 ad Sophronium und in der unter den Werken des Athanasius befindlichen Synopsis die Sammlung der Ps. dem Esra zugeschrieben *). Auf diese Zeugnisse ist zwar nicht viel zu geben, da das zweite B. der Makk. viele unhistorische Sagen enthält, und die genannten Kchv. doch auch nur der gangbaren Tradition der späteren Juden folgten; allein hier kommen innere Gründe hinzu, welche die Sache selbst wahrscheinlich machen. Die Differenz, dass nach der einen Angabe Nehemia, nach der andern Esra die Sammlung besorgt haben soll, schwindet, wenn man erwägt, dass beide Männer geraume Zeit in Jerusalem zusammen wirkten für die Wiederherstellung der Theokratie (vgl. Neh. 8—10), und Esra, obwohl er 13 Jahre früher als Nehemia aus dem Exile zurückgekehrt war, doch recht gut die Einweihung der Stadtmauern unter Nehemia noch um einige Jahre überlebt haben kann. Auch setzt der Umstand, dass die letzten Lieder der Sammlung sich auf diese Begebenheit beziehen, keineswegs voraus, dass die ganze Sammlung erst nach derselben begonnen worden sei. Esra konnte sie schon früher angefangen und nur hernach beendigt haben. Sollten aber beide Männer bei der Sammlung thätig gewesen sein, so müssten sie dieselbe jedenfalls gemeinschaftlich besorgt haben. Da jedoch Nehemia's Wirken vorzugsweise auf die Ordnung und Befestigung der bürgerlichen und äusseren Verhältnisse der neuen Colonie gerichtet war, während Esra als Schriftgelehrter das innere, geistliche Leben der Theokratie zu heben strebte, so wird wohl auch er als der eigentliche und alleinige Urheber der Sammlung zu betrachten sein. — Jedoch mag die Sammlung von Esra oder von Nehemia, oder von beiden gemeinschaftlich gemacht sein, so viel

*) Vgl. Stark, carmina Davidis I, pag. 425 sq.

geht aus ihrer innern Beschaffenheit klar hervor, dass sie nicht successiv, durch die Bemühung verschiedener Männer aus verschiedenen Zeiten entstanden, mithin auch vor dem Exil oder nach demselben aber vor Esra's Ankunft in Jerusalem begonnen *), noch nach seinem und seines Zeitgenossen Nehemia's Tode abgeschlossen worden ist. Damit soll zwar nicht überhaupt das Vorhandensein früherer Partikulärsammlungen geleugnet werden — schon der liturgische Gebrauch der Ps. beim Gottesdienste von Davids Zeiten an erforderte solche, und 2 Chron. 29, 30, wo die Leviten Jehova lobsangen mit Worten Davids und Asaphs des Sehers, liefert hiefür ein nicht undeutliches Zeugniss —; aber dass unsere im Canon befindliche Sammlung aus solchen älteren Partikulärsammlungen erwachsen sei, diese weitverbreitete Meinung müssen wir in allen ihren Modifikationen als unhaltbar verwerfen. — Nach Einigen soll die Sammlung mit der Entstehung und Einführung der einzelnen Ps. in den gottesdienstlichen Gebrauch allmählig gebildet worden, und schon unter Hiskias bis zu dem Umfange der ersten zwei **) oder gar vier Bücher ***) gediehen gewesen sein. Nach Anderen sollen uns in den fünf Büchern des Psalters eben so viele zu verschiedenen Zeiten nach

---

*) Die Gründe, welche Hengstenberg, Ps. 4, 2, S. 271 f. dafür geltend macht, dass die Sammlung zur Zeit der Vollendung des zweiten Tempels veranstaltet und nach der Einweihung der Stadtmauern unter Nehemia nur abgeschlossen worden sei, kann ich nicht beweisend finden. —

**) Vgl. Carpzov, introduct. P. II, pag. 106 sq.

***) S. Stark l. c. pag. 427 sqq. Hieher ist auch Bengel, Supplementa etc. p. 21 sqq. zu rechnen, welcher das erste Buch für die wo nicht zu Davids Zeit, doch bald darauf gemachte Ursammlung hält, zu der das 2. Buch (Ps. 42—65 mit einem Anhange von Ps. 66—72) nach Hiskias, vielleicht erst zu Esra's Zeit als Supplement hinzugekommen sei, während der übrige Theil (Ps. 73—150) erst unter Antiochus Epiphanes gesammelt und mit den zwei älteren Sammlungen der Davidischen Lieder zu dem gegenwärtigen Ganzen verbunden worden.

einander entstandene Sammlungen vorliegen *). Wieder Andere vermuthen, die Sammlung sei aus zwei oder drei oder vier von verschiedenen Männern gesammelten Theilen erwachsen **). Alle diese Meinungen sind Hypothesen, welche bei der richtigen Einsicht in das der planmässig durchgeführten Sammlung zu Grunde liegende Prinzip von selbst fallen; und die Gründe, welche für sie im Einzelnen angeführt worden, sind schon durch unsere bisherigen Erörterungen beseitigt bis auf einen, welcher von der Schlussformel "כָּלּוּ תְפִלּוֹת ד zu Ende des zweiten Buchs (Ps. 72) hergenommen wird. Diese Schlussformel urgirt selbst noch Delitzsch, Symb. p. 17 zum Beweise dafür, dass mit Ps. 72 die ältere Sammlung aufhöre, welche diejenigen Ps., qui sive ab ipso Davide, sive ab aequalibus conscripti, Davidis auctoritate publice sanciti essent, umfasst habe. Allein da diese ver-

---

*) So Jahn, Einleit. II, 3, §. 177, Bertholdt, Einleit. V, §. 467 ff., Eichhorn, Einleit. V, §. 624, welcher dabei die zwei ersten Bücher als Hauptsammlung betrachtet, der nach und nach die drei folgenden Bücher als eben so viele Partikulärsammlungen hinzugefügt worden seien, de Wette, Ps. S. 17 ff. u. Einleit. ins A. T. §. 271, Herbst, Einleit. II, 2, §. 86 u. A. m.

**) Zwei Hauptsammlungen nehmen an Augusti, Einleit. §. 262, die erste Ps. 1—72, die andere Ps. 73—150 umfassend, und A. W. Krahmer, Ps. I, S. XXII ff. eine frühere von Ps. 2—89 und eine spätere von Ps. 1 u. 90—150. — Dagegen nach Ewald (poett. BB. 1, S. 187 ff.) und Vaihinger (Ps. S. 31 ff.) zerfällt der Psalter in drei grössere, zu verschiedenen Zeiten zu Stande gekommene Abtheilungen, Ps. 1—41; 42—89 und 90—150, in welchen sich wieder mit ziemlicher Sicherheit einzelne ältere Ursammlungen von kleinerem Umfange, aus denen die grösseren Abtheilungen gebildet worden, unterscheiden lassen. Drei Sammlungen unterscheidet auch Delitzsch; wogegen C. v. Lengerke, Ps. S. XXXI ff. vier Partikulärsammlungen, Ps. 1—41; 42—72; 73—89 und 90—150 annehmen zu müssen glaubt.

meintlich ältere Sammlung auch mehrere spätere, wenigstens nachdavidische Lieder enthält, so sollen diese erst später zwischen eingeschoben und hinzugefügt sein. Da dieselbe jedoch unmöglich blos einen Asaphpsalm und von den Korachitischen nur die Elohimps. umfasst haben kann, da es ferner weder glaublich sei, dass der ältere Sammler nur allein die Elohimps. der Korachiten aufgenommen, die Jehovaps. aber für einen jüngeren Sammler übriggelassen habe, noch wahrscheinlich, dass der jüngere Ordner die Schlussformel, die ursprünglich eine Sammlung von rein Davidischen Liedern abgeschlossen, von ihrer Stelle entfernt, und an das Ende der von ihm mit nichtdavidischen Liedern bereicherten Sammlung, und noch dazu an das Ende eines Salomonischen Psalmes fortgerückt haben werde, so soll jene ältere, vorexilische Sammlung allmählig durch Einschaltungen und Anhänge retenta oeconomia collectionis antiquioris so erweitert und vermehrt worden sein, dass sie schon bis zu dem Umfange des 89. Ps. gediehen war, als nach dem Exile die letzte Hand an das Werk gelegt und durch Zusammenstellung der noch vorhandenen, grösstentheils anonymen, so wie der wenigen noch übriggebliebenen Davidischen nebst dem Liede Mosis und einem Salomonischen (Ps. 127) die ganze Sammlung abgeschlossen worden. Aber durch diese Vorstellung, nach welcher der Psalter aus drei verschiedenen Sammlungen, einer ältesten Ps. 1—72, einer mittleren Ps. 73—89 und der letzten Ps. 90—150 allmählig erwachsen wäre, wird weder der Ursprung noch die Stellung der genannten Schlussformel hinter Ps. 72 erklärt. Sollte diese Formel das Ende der älteren aus Davidischen und von David sanktionirten Ps. bestehenden Sammlung anzeigen, so dürfte sie nicht hinter dem Liede Salomo's (Ps. 72) stehen. Die Hypothese, dass alle in dieser vermeintlich ältesten Sammlung jetzt befindlichen Lieder, die zu der so gedeuteten Schlussformel nicht passen, erst später eingeschaltet seien, wird dadurch nicht glaublich, dass man den letzten Sammler von der Einschiebung freispricht und sie allmählig vor sich gehen lässt. Damit sucht man vergeblich die Schwierigkeit nur zu verdecken. Wie soll man sich diese allmählige Einschiebung begreiflich vorstellen? Hat nämlich die älteste Sammlung nur aus Davidischen oder doch von David selbst für die Aufnahme bestimmten Ps. bestanden, so konnte sie unmöglich blos die Elohimps. des Asaph (d. h. einen) und der Korachiten enthalten, da

der Urheber oder Ordner jener Ursammlung, welcher jene Elohimps. aufnahm, auch schon Jehovaps. von diesen Sängern gekannt haben muss, und wenn er solche gekannt hat, sie unmöglich von der Sammlung, die in ihrer ersten Hälfte nur Jehovaps. enthielt, ausgeschlossen haben kann. Was aber bei ihm nicht denkbar ist, das gilt auch von jedem späteren Sammler. Auch ihm, wer es immer sein mochte, konnten die Asaph- und Koraps., die jetzt das 3. Buch ausmachen, nicht sämmtlich unbekannt geblieben sein, so dass für die Annahme Raum bliebe, er habe nur die Elohimps. dieser Sänger in die älteste Sammlung eingeschoben, weil er für sie allein noch keine besondere neue Abtheilung anlegen wollte. Waren ihm aber die Ps. unseres gegenwirtigen dritten Buches auch nur theilweise bekannt, so musste er dieselben eben so gut wie die Elohimps. irgendwo unterbringen, entweder an die Jehovaps. Davids anhängen, oder eine besondere Abtheilung für sie anlegen. Ein dritter Fall ist schwerlich denkbar. Die Eintheilung der Korachitischen Ps. nach ihrem elohistischen und jehovistischen Charakter und die Stellung dieser beiden Arten in besondere Abtheilungen, sowie die Vertheilung der Asaphps. nach dem ähnlichen Unterschied erklärt sich nur aus demselben prinzipmässigen Verfahren eines Sammlers, von welchem nach dem eigenen Geständnisse von D e l i t z s c h die Anordnung und Vertheilung der Davidischen Ps. in den ersten zwei Büchern ausgegangen ist. Da nun die elohistischen Ps. a l l e r heiligen Sänger in e i n e m Buche vereinigt sind, und noch dazu die Korachitischen und Asaphps. dieser Gattung vor den Davidischen stehen, so kann auch die ganze Sammlung der drei ersten Bücher nur von der nach diesem bestimmten Unterschiede ordnenden Hand e i n e s Sammlers ausgegangen sein. Die gegentheilige Annahme setzt nach der richtigen Bemerkung von H g s t b., Ps. 1, 2, S. 267, eine so grosse Gedankenlosigkeit der späteren Sammler voraus, wie sie auf dem Gebiete des Canon nirgends zu finden. Somit kann die Schlussformel hinter Ps. 72 eben so wenig von dem Urheber einer ältesten Sammlung Davidischer Psalmen, als von einem Späteren, der jene Ursammlung durch Einschaltung fremdartiger Bestandtheile erweitert hätte, herrühren; sie kann überhaupt nicht den Sinn haben, dass bis dahin, wo sie steht, alle Davidischen Ps. sammt und sonders aufgenommen seien. Hätte man sie in diesem Sinne verstanden, so würde man, als

später noch Davidische Ps. aufgefunden wurden, entweder diese Formel getilgt, oder die noch aufgefundenen Davidischen Ps. vor derselben eingeschoben haben. Dazu kommt, „dass unter den Davidischen Ps. der beiden letzten Bücher mehrere von so eminenter Bedeutung sind, dass sie unmöglich demjenigen unbekannt sein konnten, welcher die ursprüngliche (oder auch die mittlere) Sammlung veranstaltete" (Hgstb. S. 268), und dass in die angeblich mittlere Sammlung ein Davidischer Ps. (86) gekommen ist, der doch auch in das erste Buch hätte eingefügt werden können, wenn der Ergänzer der ersten Sammlung sich auf Einschaltungen einlassen wollte. Und wer möchte es endlich glaubhaft finden, dass der Psalm des Mannes Gottes Mosis bis nach dem Exil sollte unbekannt geblieben oder der Aufnahme in die Sammlung nicht für würdig befunden worden sein, da man doch kein Bedenken getragen hatte, selbst anonyme Lieder in dieselbe aufzunehmen? Die Schlussformel hinter Ps. 72 kann also nur den Sinn haben, dass die einzelnen oder unabhängigen Psalmen Davids hier zu Ende sind und indirekt andeuten, dass noch andere Ps. Davids folgen werden, die, wie wir es in den drei letzten Büchern finden, denjenigen Psalmen-Gruppen oder Cyclen eingereiht sind, welchen sie innerlich als integrirende Bestandtheile angehören *).

II. Die Eintheilung der Sammlung in fünf Bücher anlangend, war die Gliederung der ersten Hälfte in drei Bücher durch den in dem Gebrauche der Gottesnamen zu Tage liegenden verschiedenen Charakter der Psalmen dieser Hälfte von selbst gegeben. Für die Abtheilung der zweiten Hälfte in zwei Bücher fehlt aber ein innerlicher, in dem Charakter der Ps. liegender Grund, so dass nur die Rücksicht auf die Eintheilung des Gesetzbuches

---

*) „Die Unterschrift zu Ende des zweiten Buches soll das Gebiet der freien und der gebundenen, der vereinzelten und der eingereihten Davidischen Psalmen von einander scheiden. Gewissermaassen analog ist die Unterschrift: zu Ende sind die Reden Hiobs in Hiob 31, 40, mit der die Thatsache nicht in Widerspruch steht, dass Hiob in C. 40, 3 ff. 42, 1 ff. wieder redend auftritt, vielmehr nur dazu dient, dass man jene Schlussformel recht verstehe." Hgstb. a. a. O. S. 269.

den Sammler bewogen haben kann, auch hier zu theilen, um **fünf** Bücher zu gewinnen. Da der Psalter das vom Gesetze erzielte geistliche Leben der frommen Theokraten darlegt, dass man wohl mit **Delitzsch** pag. 31 sagen kann: Psalterium Thorae resonare et vocem ecclesiae esse, qua vox Jehovae in Lege ad ipsam directa reciprocatur: so lag es nahe, diesen inneren Anschluss des Psalters an den Pentateuch auch äusserlich durch die Eintheilung in eine gleiche Zahl von Büchern anzudeuten, wie schon **Epiphanius** bemerkte *). Von den **Doxologien**, mit welchen die vier ersten Bücher geschlossen worden, sind die ersten drei ohne Zweifel vom Sammler dem Charakter dieser Bücher entsprechend gebildet worden. Die des ersten B. lautet: ברוך יהוה אלהי ישראל מהעולם ועד העולם אמן ואמן; ebenso nur kürzer die des dritten: ברוך יהוה לעולם אמן ואמן; während die des zweiten sich nicht blos durch Hinzufügung des אלהים zu יהוה, sondern auch durch ihren emphatischeren Charakter unterscheidet (vgl. Ps. 72, 18. 19) und in beiden Beziehungen dem Charakter der Elohimpsalmen entspricht, da diese ausser dem Elohim sich meistens auch durch höheren Schwung von den Jehovaps. unterscheiden. Nach der gangbaren Annahme ist auch die Doxologie des vierten B. vom Sammler hinzugesetzt. Dagegen spricht aber schon ihre abweichende Form. Während alle drei vorhergehenden (Ps. 41. 72 u. 89) mit einem doppelten **Amen** schliessen, endet sie mit den Worten: „und das ganze Volk spreche Amen, Hallelujah", Ps. 106, 48. Hieraus erhellt, dass sie einen integrirenden Bestandtheil des mit Hallelujah anhebenden Ps. bildet, weil es nicht glaublich ist, dass sich das Volk bei der blossen Schlussdoxologie eines Buches betheiligt haben sollte. Als zum Psalme gehörend hat sie auch schon der Chronist betrachtet, indem er den Anfang und Schluss unseres Ps. in seine Psalmencomposition 1 Chr. 16, V. 34—36 aufnahm **). — End-

*) Vgl. **Delitzsch** l. c. p. 31.

) S. **Hengstenberg, Ps. 4, 1, S. 186 u. 4, 2, S. 271. Daher lässt sich auch die Stelle 1 Chr. 16, 36 nicht als Beweis, weder für die Vollendung unserer gegenwärtigen Samm-

lich ist mit Ps. 106 gar kein Abschnitt für das Ende eines Buches gegeben. Hätte der Sammler sich nicht durch den doxologischen Schluss dieses Ps. bestimmen lassen, so würde er wohl das vierte Buch erst mit Ps. 119 geschlossen haben. Denn der Umstand, dass das dritte Buch nur 17 Ps. enthielt, konnte ihn schwerlich — wie Delitzsch pag. 20 meint, bestimmen, das vierte Buch auf den äusseren Umfang des vorhergehenden abzugrenzen, wenn kein sachlicher Grund zum Abschlusse vorlag, da ja die übrigen Bücher in der Anzahl der Lieder, die sie enthalten, alle ungleich sind.

III. Die Gesammtzahl der Ps. beträgt 150. In Bezug auf ihre Zählung weicht aber die Alexandr. Version mit ihren Töchtern, namentlich der Vulgata, nach welcher die katholischen Schriftsteller die Psalmen zu citiren pflegen, darin vom hebräischen Texte ab, dass sie Ps. 9 u. 10, dann wieder Ps. 114 u. 115 zu einem verbinden, dagegen bei Ps. 116 V. 1—9 von V. 10—19 und bei Ps. 147 V. 1—11 von V. 12—20 trennen, also von Ps. 11—113 immer um einen Ps., bei Ps. 115 gar um zwei, und bei Ps. 117—146 wieder um einen hinter der Zahl des hebräischen Originals zurückbleiben. Wenn für die Verbindung von Ps. 9 u. 10 und Ps. 114 u. 115, wie für die Trennung von Ps. 116 in zwei Lieder scheinbare Gründe vorhanden sind, so fehlt jede nur irgend scheinbare Berechtigung für die Zertheilung des 147. Ps., so dass diese offenbar nur vorgenommen worden, um die volle Zahl 150 zu erhalten, woraus man schliessen muss, dass schon zur Zeit der LXX. diese Zahl als unverletzlich angesehen wurde.

Wichtigste exegetische Hülfsmittel: die Commentare von Luther (in s. Exeget. Opp. lat. cur. Irmischer voll. 14—19), Calvin (Genev. 1578 u. cur. Tholuck, Berol. 1836, 2 voll.), Esrom Rudinger (2 voll. Gorl. 1580), Ant. Agellius (Rom. 1606), Mos. Amyraldus (ed. 2. Traj. ad Rh. 1769), Mart. Geier (2 voll. Dresd. 1668 u. ö.), H. Venema (6 voll. Leov. 1762 ff.), Rosenmüller (schol. ed. 2), Paulus (Clavis 2. Ausg. Heidelb. 1815), de Wette (4. Ausg. Heidelb. 1836),

---

lung, noch für das Zeitalter der Eintheilung derselben in fünf Bücher, brauchen.

Kaiser (Nürnb. 1827), L. Clauss (Beiträge, Berl. 1831), R. Stier (siebzig ausgew. Ps. 2 Thl. Halle 1834 u. 6), Hitzig (2 Th. Heidelb. 1835. 6), Ewald (poett. BB. Th. II. Gött. 1835), Krahmer (2 Th. Lpz. 1837), Köster (Kgsb. 1837), Hengstenberg (4 Th. Berl. 1842—7), Tholuck (Hamb. 1843), Vaihinger (2 Abth. Stuttg. 1845), C. v. Lengerke (Kgsb. 1847).

Das Buch Hiob.

§. 289.

Grundidee und Tendenz.

Das B. Hiob hat zu seinem streng durchgeführten Thema ein Problem, welches, wie schon die Ausführlichkeit der Behandlung zeigt, aufs tiefste in das religiöse Leben der Theokraten eingriff, die Frage nämlich, wie sich das Leiden des Frommen zur göttlichen Gerechtigkeit verhalte, oder „das Geheimniss vom Kreuze“ *).

Obgleich diese Frage erst auf dem NTlichen Standpunkte in vollem und umfassendem Maasse sich beantworten lässt **), so setzt doch das Evangelium selbst in dieser Hinsicht eine Vorbereitung voraus, ohne welche jene Lösung nicht wahrhaft verstanden und in ihrer ganzen Tiefe ermessen werden kann. Es muss vorausgehen eine tiefe Erkenntniss einerseits der göttlichen Gerechtigkeit und ihrer Offenbarung in der Menschheit, andrerseits des menschlichen Leidens in seiner Beziehung zu Gott. Auf diesen Voraussetzungen beruht selbst wieder die Lehre des Evangeliums. — Das Gesetz des A. T. ist die eindringlichste Predigt von der Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes. So gewiss als Gott der Eine wahre und lebendige Gott, eben so gewiss ist er auch der gerechte, der streng vergeltende und als solcher sich kräftig

---

*) Vgl. Wilh. Gleiss, Beiträge z. Kritik des B. Hiob, Hamb. 1845. S. 34.

**) Vgl. namentlich Twesten, Dogmatik II, S. 138 ff.

bezeugende. Die Theokratie will sein und ist wirklich die fortwährende, thatsächliche Bewährung der vergeltenden, bereits im diesseitigen Leben zur Erscheinung kommenden Gerechtigkeit Gottes *). Alles Uebel und Leiden wird darnach nicht blos in einen Causalnexus mit der Sünde und dem Bösen gesetzt **), sondern erhält zugleich seine stete Beziehung auf Gott, welcher als der Gerechte jenen Zusammenhang festgestellt hat und fortdauernd erhält. Dadurch tritt erst das Uebel in seiner vollen Bedeutung hervor, als die permanente Bezeugung der göttlichen Gerechtigkeit, als göttliche Strafe. Ist der alte Bund vorzugsweise zur Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes bestimmt, so ist damit zugleich der mächtige Stachel gegeben, welchen das Leiden für den Frommen jener Oekonomie nothwendig mit sich führte. Die Regierung der Welt wie die Führung des Einzelnen von Seiten Gottes kann unter solchen Umständen nicht anders als vorzugsweise von der Seite der Gerechtigkeit aufgefasst werden, während die pädagogische Seite im Bewusstsein zurücktritt. Der volle Sieg über das Leiden der Zeit beruht wesentlich auf der vollen Gewissheit der Vergebung der Sünden und der daraus hervorgehenden unzerstörbaren Gemeinschaft mit Gott (Röm. 8, 35 ff.). Wenn nun in dem Grade dieser Gewissheit und Gemeinschaft eben ein bedeutender Unterschied beider Testamente liegt, so muss auch im A. Testamente das Uebel mit ungleich grösseren Schrecken für das fromme Bewusstsein verknüpft sein. In ihm soll gerade diese ganze Seite, die Bedeutung und Schwere des Uebels desto tiefer empfunden werden und zur lebendigsten Anerkennung kommen, damit die Sehnsucht nach dem vollen Siege desto kräftiger geweckt und wach erhalten werde. Der fromme Leidende fühlt und sieht sich im A. Test. unter der strafenden Hand des gerechten Gottes aus der Gemeinschaft mit dem Herrn gerissen, von

---

*) „Das Bild des israelitischen Staates zeigt die göttliche Haushaltung der himmlischen Gerechtigkeit auf Erden in ihrer consequentesten Vollendung". Umbreit, Hiob S. XIII.

**) Vgl. Nitzsch System der christl. Lehre §. 119 (4. Aufl.): „In Bezug auf ihre Veranlassung durch die Sünde und als verordnete Zeugnisse wider die Sünde sind alle zeitliche Trübsale göttliche Strafen" u. s. w.

Gott getrennt und verlassen. Aus diesem Bewusstsein entspringt jene Fülle von bittern Nöthen und Kämpfen, von heftigster Angst und herzzerreissenden Klagen, von welchen die heiligen Lieder des A. B. wiederhallen.

So stehen nun jene Anschauungen von der göttlichen Gerechtigkeit und dem menschlichen Leiden als feste, unumstössliche Wahrheiten da. Sie sind auf sichere objektive Zeugnisse gegründet; sie hängen mit den Grundideen des Gesetzes aufs engste zusammen; keine menschliche Macht und Weisheit kann und darf an ihnen rütteln oder sie zerbrechen. Damit tritt aber zugleich die Forderung ein, dass jene Wahrheiten zur vollen subjektiven Anerkennung im Leben des Einzelnen gelangen. Der fromme Theokrate hatte die Aufgabe, gegen das Leiden sich nicht etwa mit stoischer Apathie zu wappnen und abzustumpfen, sondern vielmehr es in seinem rechten Lichte aufzufassen, die ganze volle Schwere desselben zu empfinden. Hier finden wir daher, wie nirgends in der alten Welt, zarte Herzen voll tiefer Empfindung in Bezug auf das Leiden, gebrochene Seelen, welche unter der Last desselben erliegen zu müssen scheinen. Daneben steht aber auch fest der Glaube an die Gerechtigkeit Gottes. Diese ist für den, der sich zu Gott hält, zugleich seine Treue. In der Verherrlichung der Gerechtigkeit Gottes stimmen die Gerechten des A. T. wesentlich überein, indem sie auf mannigfaltige Weise es aussprechen, wie sie diese Wahrheit bewährt gefunden und in derselben befestigt worden seien. Sie wissen, dass das Glück der Ungerechten, wenn auch noch so scheinbar und glänzend, doch nicht von Bestand sei; umgekehrt aber das Unglück der Gerechten immer nur vorübergehend; dass für den Frommen das Leiden eine heilsame Züchtigung geworden sei, dass Gott, nachdem er die Seinen in die Tiefe des Elends gestürzt, sie desto herrlicher errettet und sich in seiner siegreichen Macht an ihnen bewährt habe, so dass nun erst der Fromme sich zu rechtem Danke, zu desto grösserer Lobpreisung Gottes aufgefordert und getrieben fühle.

Es versteht sich von selbst, dass die Darstellung dieser subjektiven Zustände, welche auf der angegebenen objektiven Basis beruhen, wesentlich der Poesie des A. T. angehören müssen. In den Psalmen, wie in den Proverbien finden sich die vielfachsten Aussprüche dieser Art; vgl. z. B. Ps. 1. 37. 49. 73. Prov. 3, 11. 12. 13, 21 f. u. a. Am ausführlichsten aber lesen wir dasje-

nige, was in dieser Beziehung das Gemüth des Theokraten bewegte, dargestellt im B. Hiob. Was sich anderweitig vereinzelt findet, ist hier concentrirt; das Problem wird hier am vollständigsten und genügendsten gelöst.

Der Dichter führt uns zunächst in die ganze Schwierigkeit dieses Problems ein. Wir sehen den Frommen in die Tiefe, in den Abgrund des Leidens gestürzt und verwickelt in alle Kämpfe, welche ein solcher Zustand mit sich führt. Der Kampf wird auf die Spitze getrieben, dass entweder die Frömmigkeit des Menschen oder die Gerechtigkeit Gottes aufzugeben sei. Nachdem so der Kampf ausreichend dargestellt ist, folgt die Versöhnung, die Lösung des Problems. Sie lässt nach der subjektiven, wie nach der objektiven Seite hin das Leiden des Frommen unter einem neuen, erhabenen Gesichtspunkte erscheinen.

In ersterer Beziehung vernichtet das Leiden einmal das falsche Vertrauen auf die Frömmigkeit, die Geltendmachung derselben vor Gott, welche immer eine, wenn auch noch so feine Werkgerechtigkeit ist. So führt das Leiden zu tiefer Selbsterkenntniss und rechter Demuth nicht blos vor der Allmacht, sondern auch vor der Gerechtigkeit Gottes. Man fordert nicht mehr, sondern glaubt und hofft. Sodann führt das Leiden, so aufgefasst und wirkend, gerade zu höherer Gottesgemeinschaft als vorher. Auf den Schmerz der Trennung von Gott folgt eine desto seligere Wiedervereinigung mit Gott. Die Frucht des versuchungsvollen Leidens, gründliche Busse, führt allemal zu desto schönerer Errettung und Verherrlichung des Frommen. Dies ist der Segen des Leidens in subjektiver Hinsicht *).

Blicken wir andrerseits auf Gott, so tritt nunmehr auch seine Gerechtigkeit in einem neuen Lichte hervor. Wenn selbst die scheinbar reinste menschliche Frömmigkeit alle Ursache hat, sich

*) Es versteht sich, dass auch in Schilderung dieses Segens das A. T. nur als Vorbereitung der vollen Entwicklung im Christenthum gelten kann wegen der Unvollkommenheit des ATlichen Heiles. Denn die Züchtigung hängt wesentlich mit der erlösenden Thätigkeit Gottes zusammen; vgl. Jul. Müller, die Lehre von der Sünde I, S. 283 ff. (neue Ausarb.)

vor Gott zu demüthigen und das Leiden als ein verdientes anzuerkennen sich genöthigt sieht, um so mehr muss, je leichter es ist, den Versuchungen des Leidens zu erliegen, jede Anklage Gottes beschämt verstummen. Dies ist der erste Triumph, welchen die Gerechtigkeit Gottes feiert. Der zweite besteht darin, dass sich in den Führungen des Gerechten durch das Leiden das Geheimnissvolle in der Handhabung der Gerechtigkeit Gottes auf Erden recht schlagend darlegt. Das Walten seiner Gerechtigkeit entspricht seinem geheimnissvollen Walten in der Natur. Nichts ist verkehrter, als voreilig und übermüthig sofort die einzelnen Wege des göttlichen Handelns erkennen und ermessen zu wollen. Allezeit offenbart sich, wenn auch nicht immer zu der Zeit oder in der Art, wie der Mensch will, oft aber wider alles Erwarten, die Gerechtigkeit Gottes in Herrlichkeit. — Die Anerkennung dieser Wahrheit ist allerdings Glaubenssache, ein Standpunkt, der nur durch tiefe und gründliche Demüthigung errungen und behauptet wird; dem aber die volle objektive Wahrheit entspricht, wie die Geschichte sie durchaus bestätigt, wenn dieselbe nicht blos in einem einzelnen Momente und in beschränkter Weise, sondern in ihrem grösseren und umfassenderen Zusammenhange erkannt wird. Das Mysterium ist also kein absolutes, und die Blicke, welche dem Frommen in dasselbe hienieden schon zu werfen vergönnt ist, sind für die wahre Beruhigung und Tröstung desselben durchaus hinreichend.

§. 290.

Die Anlage des Buchs und die Ausführung seines Thema's.

Mit grosser Kunst und reichem Dichtergeiste wird das genannte Thema vom Verfasser entwickelt und in drei Theilen durchgeführt.

I. Im ersten Theile, C. 1—3, wird das zu lösende Problem eingeleitet. Das Buch beginnt mit einer historischen Erzählung *) von Hiobs Leben und Wandel, um zu zeigen, wie in

*) Gewöhnlich Prolog genannt, aber nicht ganz passend; „denn sie ist allerdings eine Einführung, aber einmal nicht

seiner Person die subjektive Frömmigkeit und Gerechtigkeit in voller schöner Harmonie mit dem äussern Glücke und Segen gestanden, also die göttliche Gerechtigkeit sich aufs herrlichste offenbart hat (1, 1—5). Dann wird geschildert, wie in Mitten solchen Zustandes die Versuchung über ihn erging und in immer härteren Schlägen ihn traf (1, 6—2, 20). Hier wo die dunkle Seite des Erdenlebens hervortritt und das Walten der göttlichen Gerechtigkeit dem menschlichen Blicke trübt, eröffnet der Dichter, so weit es von vornherein für das Verständniss der tiefen religiösen Wahrheiten, die er entwickeln will, erforderlich ist, einen Blick in das Jenseits, in den Himmel, um den richtigen Gesichtspunkt anzudeuten, der in der folgenden Discussion zwar nicht weiter erörtert wird, aber ihr doch zu Grunde liegt. Indem das über den frommen Knecht Jehova's, Hiob, verhängte Leiden der unter göttlicher Ordnung stehenden Thätigkeit des Satan beigelegt wird, ist das ganze Problem auf echt theokratischen Boden gepflanzt, und jeder fremdartige, heidnische Standpunkt der Betrachtung abgeschnitten *). Das Uebel und Leiden ist nicht das Werk einer neidischen Gottheit, nicht des Zufalls und blinden Geschickes, nicht der Ausfluss eines bösen Prinzips in dualistischer Auffassung, sondern eine von Gott geordnete Prüfung. Da Gott in der reichen Fülle seiner Liebe nur das Beste, das Heil Hiobs will, so kann ihm die schwere Prüfung nicht erspart werden, auf dass seine Tugend sich bewähre, von allem egoistischen Wesen geläutert werde. Damit man aber zugleich das ganze Gewicht der über Hiob ergehenden Versuchung ermesse, wird die Art, wie dieselbe an Hiob herankommt, dem Satan als Urheber derselben zugeschrieben. Dadurch wird die ganze Bedeutung des grossen Kampfes,

---

eines Drama's, und zweitens eine solche, die einen Theil des Ganzen ausmacht und für das Folgende unentbehrlich ist." Gleiss S. 2.

*) Wie das Heidenthum in der Betrachtung des Leidens zuletzt auf Leugnung der Providenz gerieth, zeigt unter andern Basilius M. zu Ps. 49. Auch der *Ζεὺς ἐλεγχόμενος* des Lucian ist ein treffender Beleg dafür.

den es in diesem wie in allen verwandten Fällen gilt, mit der stärksten Energie hervorgehoben *).

Während Hiob anfangs alle über ihn hereinbrechenden Leiden in treuer Gottergebenheit trägt, erliegt er, als die drei Freunde zu ihm kommen, ihn zu beklagen und zu trösten, der schweren Last des Unglücks und bricht in die schmerzlichste Klage aus, indem er den Tag seiner Geburt verflucht, todt geboren zu sein wünscht und über seine Erschaffung murrt, da ihm das Leben eine Last und Qual sei (2, 11—3, 26). Diese Verwünschung seines Lebens, obschon mehr Klage der Verzweiflung als deutliches Murren wider Gott, enthält doch einen indirekten Vorwurf gegen die Gerechtigkeit der göttlichen Weltregierung, welche den Widerspruch der zum Trösten gekommenen Freunde provocirt.

II. Damit ist der Streit eingeleitet. Es beginnt der zweite Theil des Buchs, die Verhandlung über den eigentlichen Grund der Leiden des Frommen zwischen Hiob und seinen drei Freunden in dialogischer Form, oder die Verwicklung des Problems durch menschlichen Streit. Hiob hat einen Kampf nicht mit der Gottlosigkeit und offenbaren Ruchlosigkeit zu kämpfen, sondern mit Männern voll tiefen Ernstes und frommen Sinnes, im Gesetze lebend, von dem Ernste der göttlichen Gerechtigkeit wie vom redlichen Eifer für die Wahrheit beseelt, zugleich mit persönlicher Liebe zu Hiob erfüllt und von Mitleid für ihn tief bewegt. Dadurch gewinnt der Streit mit ihnen erst ein wirklich höheres Interesse für die Frömmigkeit.

Durch den Streit entsteht aber eine noch stärkere Verwirrung der Frage nach der Ursache seines Leidens. Wenn schon Hiobs

---

*) Ganz hieher gehört, was Harless, christl. Ethik §. 26 bemerkt: „Der Bekehrte ist sich mit der Versetzung in das Reich Christi erst recht vollkommen bewusst, dass der bekämpfte Gegensatz nicht blos ein seinem individuellen Dasein eigener, noch viel weniger ein von ihm ursprünglich ausgehender ist, sondern dass dem Reiche Christi ein Reich des Teufels gegenübersteht, und dass der eigene Kampf nur die Theilnahme an einem Weltkampfe, an einem Kampfe mit über- und aussermenschlichen Gewalten ist". Vgl. Ephes. 6, 12.

Frömmigkeit unter der Last derselben erlegen ist und nicht Stand gehalten hat, so zeigt sich in Betreff der Freunde gleichfalls, wie sie anfänglich von einem wahren Standpunkte ausgehen, doch ebenfalls allmählig von der Wahrheit ganz abirren — ein recht schlagender Beweis von der Alles verwirrenden und zerrüttenden Macht menschlichen Leidens. Dieses wird nicht in seiner rechten und tiefen Bedeutung gewürdigt. Daraus folgt dann zugleich die Verkennung des Leidenden, dessen Schmerz durch ein solches Entgegentreten noch unsäglich gemehrt wird.

Eine solche Auffassung des Leidens im Verhältniss zur Gerechtigkeit Gottes ist nicht als eine isolirte Erscheinung zu betrachten; sie trägt einen viel allgemeineren Charakter an sich. Daher wird sie durch drei Männer vertreten, welche die Meisterhand des Dichters als verschieden dem Alter und Charakter nach schön gezeichnet hat *). Sie repräsentiren die Art und Weise, wie auch fromm gesinnte Menschen vielfach das menschliche Elend auffassen und sich in falsche Schlussfolgerungen darüber verwickeln. — Die ganze Verhandlung ist so angelegt, dass die Freunde in drei Gängen nach einander gegen Hiob auftreten, und Hiob nicht nur jedem derselben in jedem Gange antwortet, sondern auch den Streit mit einem Monologe beschliesst (C. 4—31). Um den Gedankengang dieses Streites, die in demselben durchgeführte Idee zu erkennen, müssen die Behauptungen der Freunde einerseits, wie die Antworten Hiobs andrerseits scharf aufgefasst werden.

Im ersten Gange der Streitreden (C. 4—14) rügen die Freunde Hiobs Murren wider Gott als eine schwere Versündigung, schildern dann das Walten der Gerechtigkeit Gottes und seine Erhabenheit über Alles, und fordern Hiob auf, sich reumüthig an

*) „Eliphas, der erste, geht als der älteste (15, 10) und erfahrenste (4, 8. 12. 5, 3. 15, 11) den übrigen immer als Muster und Entscheider voran, kämpft mit höherer Würde und Wichtigkeit am nachdrücklichsten; Bildad, der zweite, dagegen besitzt mindere Gewandtheit und Fülle, obwohl eine gewisse Schärfe und Hitze des Urtheils und wohlmeinende Vorsicht; der dritte endlich, Zophar, als der jüngste und brausendste fängt zwar am heftigsten an, ermattet aber desto bälder". Ewald, Hiob S. 33.

Gott zu wenden, Busse zu thun, dann werde ihm geholfen werden und sein Lebensglück von Neuem erblühen. Hiemit sind sie in vollem Rechte, da ihre Schilderungen der göttlichen Gerechtigkeit sich ganz im Allgemeinen halten *). Aber Hiob wird durch diese Auseinandersetzung weder getröstet, noch eines Bessern belehrt. In der überschwenglichen Grösse seines Schmerzes giebt ihm die von den Freunden gepredigte Gerechtigkeit Gottes keinen Trost, sondern mehrt nur seine Qual, indem aus ihr seine Gottlosigkeit folgen würde. Aber seiner Unschuld sich bewusst, bleibt ihm nichts übrig als über sein Unglück zu klagen, und mit Gott darüber zu rechten, dass er den Unschuldigen wie den Schuldigen behandle. Was die Freunde von der Gerechtigkeit und Allmacht Gottes sagen, sind ihm allbekannte Wahrheiten, die nur nicht auf seinen speziellen Fall passen, ihm keine Antwort auf die Frage geben: warum denn gerade den Einzelnen bei aller seiner Frömmigkeit so grosses und schweres Leiden treffe. — Im zweiten Gange (C. 15—21) lassen sich daher die Freunde näher auf die Idee der göttlichen Gerechtigkeit ein, und führen den Satz durch: Gott offenbare seine Gerechtigkeit deutlich genug in den Strafgerichten, die über die Gottlosen ergehen. Hier nun verliert ihre Argumentation schon an Schärfe, sofern die Gerechtigkeit blos als Strafgerechtigkeit in Bezug auf die Sünde aufgefasst, und ganz übersehen wird, dass obwohl die Offenbarung der Gerechtigkeit in der Sendung von Leiden allerdings immer eine Beziehung auf

*) Hätte man diesen Gesichtspunkt durchgängig scharf festgehalten, so würde manche falsche Deutung unterblieben sein. So z. B. handelt 5, 1 ff. gar nicht davon, die Veranlassung zu Hiobs Leiden in ihrer eigentlichen Tiefe darzustellen, sondern nur seine Thorheit in Bezug auf C. 3 zu rügen. Auch die Stelle 5, 7 spricht gar nicht von einem Zusammenhange des Leidens mit früherer Verschuldung Hiobs (indem man ganz willkührlich die Idee einer propensio ad peccandum hineingetragen hat, wie z. B. noch Hirzel, Hiob S. 34, sondern nur von dem Zusammenhange des Leidens mit der schwachen und hinfälligen Natur des Menschen überhaupt, vgl. 4, 17 ff. So nur passt auch allein Hiobs Entgegnung C. 6 u. 7.

das Böse im Menschen hat, sie doch wieder durch die verschiedene Stellung des Menschen zum Bösen noch eine zweite Seite darbietet, nach welcher sie für den Frommen verhüllte Gnade ist und mit der göttlichen Liebe zusammenhängt. Ausserdem blieb dabei die nicht weniger wahrnehmbare Erscheinung, dass oft auch der Frevler sich in hohem, dauerndem Glücke befindet, ganz unberücksichtigt. Dadurch wird Hiob die Vertheidigung erleichtert. Die schrecklichen Schilderungen des Frevlers und seines Unterganges kann er, im Bewusstsein seiner Unschuld, nicht so auf sich beziehen, wie es nach der gegnerischen Auffassung der Fall sein müsste. Er vermisst in seiner Lage das Walten der göttlichen Gerechtigkeit, fühlt sich von Gott als Feind behandelt, kann aber doch die Hoffnung nicht aufgeben, dass Gott sein Recht noch an den Tag bringen werde. Die Reden seiner Freunde sind windige Worte, enthalten statt Trost nur Vorwürfe, Anklagen, Verdächtigungen, da sie seine Schuld immer nur voraussetzen, aber nicht beweisen, während doch die Erfahrung lehrt, dass Gott die Gottlosen nicht immer straft, sondern sie häufig auch ihr ganzes Leben in ungetrübtem Glücke verbringen lässt. Das ganze Verständniss seines Leidens ist ihm dadurch nur noch mehr verdunkelt. — Im dritten Gange (C. 22—31) tritt Eliphas mit der unumwundenen Behauptung hervor, dass Hiob hartherzig schwere Verbrechen begangen habe, dass er die gerechte Strafe für seine Sünden leide und nur durch Entfernung des Frevels und Bekehrung zu Gott, der ein mächtiger und gnädiger Retter ist, zu neuem Glück gelangen könne. Indem er so die ganze frühere Frömmigkeit Hiobs bezweifelt und verdächtigt, bleibt er den Beweis für diese Behauptung schuldig, und Hiob ist weder seines Unrechts überführt noch in seinem Leiden getröstet. Wollte nur Gott sich herablassen mit ihm ins Gericht zu gehen, so würde er sich vor ihm vertheidigen und seine Rechtschaffenheit vor seinem Richter darthun — aber der Allmächtige hat beschlossen, ihm Leiden zuzufügen — darum muss er verzagen. Er kann die göttliche Gerechtigkeit nicht wahrnehmen, da die Bösen auf Erden ungestört ihr Wesen treiben und die Frommen nicht die Gerichte Gottes über sie hereinbrechen sehen. Hiegegen weiss auch Bildad nichts weiter vorzubringen als den Gemeinplatz, dass vor Gott dem unendlich Erhabenen und Heiligen der Mensch — der Wurm — nicht rein sein könne (C. 25), und Zophar schweigt ganz. So

bleiben die Gegner Hiobs den Beweis schuldig und Hiob geht aus den immer heftiger auf ihn hereindringenden Angriffen siegreich hervor.

Gleichwohl darf Hiob nicht so gedacht werden, als behielte er absolutes Recht gegen seine Freunde. Der Dichter, welcher uns schliesslich den Segen des Leidens für den Frommen darstellen will, lässt schon in diesen Streitreden Hiob im Gegensatz gegen die Freunde stufenmässig fortschreiten und allmählig wieder in die rechte Bahn einlenken, um seine endliche Rechtfertigung vorzubereiten. Im ersten Gange den Freunden gegenüber im Unrecht muss er wenigstens im Allgemeinen die Erhabenheit Gottes anerkennen (C. 12), und erfährt dadurch eine Demüthigung in Bezug auf seinen anfänglichen Trotz. Im zweiten Gange arbeitet er sich im Drange des Leidens zu der unerschütterlichen Hoffnung und Zuversicht hindurch, dass es einen lebendigen Gott gebe, dass auch sein Erlöser lebe und er durch das Leiden hindurchdringen werde und müsse zu endlichem Heil und Sieg (C. 19). Im dritten Gange endlich hört das trotzige Murren wider Gott auf. So entschieden er auch bei der Betheuerung seiner Unschuld und Gerechtigkeit verharrt, so erkennt er doch an, dass das Glück der Frevler keinen Bestand habe (C. 27), und schildert die verborgenen Tiefen der göttlichen Weisheit, die kein menschlicher Verstand zu ergründen vermöge (C. 28). Damit ist ihm aber das Räthsel seines Lebens nicht gelöst. Darum ergeht er sich in C. 29—31 noch ausführlich in der Betrachtung seines früheren Glückes gegenüber seiner jetzigen trostlosen Lage, in welcher der grelle Gegensatz seiner früheren Ehre und der Verachtung, die ihn gegenwärtig treffe, in den Vordergrund gestellt wird, so dass diese Betrachtung in den Gedanken ausläuft, wenn nur Gott ihm Gehör geben wollte, so würde er sich so vollkommen vor ihm rechtfertigen, dass er die Anklageschrift als Schmuck auf seiner Schulter tragen, als Krone sich umbinden möchte. — So weit geht die Verwicklung des Streits, welche die Lösung des Problems vorbereiten soll.

III. Die Lösung selber wird in dreifacher Weise gegeben, erstlich in den Reden Elihu's (C. 32—37), sodann durch die Erscheinung und Offenbarung Gottes (C. 38—41), endlich durch den historischen Schluss (C. 42). Wir finden hier drei in schöner stufenmässiger Entwicklung fortschreitende Darlegungen des rechten

Standpunktes, von welchem aus der Fromme das Leiden aufzufassen, anzunehmen, zu ertragen und zu nutzen habe.

1) So lange das Leiden als blosse Aeusserung der strafenden Gerechtigkeit gefasst wird, wie es bei den Freunden Hiobs der Fall war, so behält die entgegengesetzte Ansicht, wobei man sich auf das gute Gewissen, auf das Bewusstsein seiner Schuldlosigkeit beruft, eine gewisse Berechtigung. In beiden Fällen findet einseitiges, äusserliches, von menschlicher Beschränktheit und Vermessenheit ausgehendes Abwägen des Verhältnisses Gottes zum Menschen in ethischer Hinsicht statt. — Die Ansicht der Freunde kann schon durch Hiob als beseitigt angesehen werden. Es kommt also noch besonders darauf an, diesen selbst zur rechten Einsicht zu führen. Soll das Leiden des Frommen in seiner wahren Bedeutung erkannt, und ein wirklich höherer Gesichtspunkt für die Auffassung desselben eröffnet werden, so muss vor allen Dingen die Selbstgerechtigkeit aus dem Innern gründlich entfernt werden. Hier, in der Art, wie Hiob seine Frömmigkeit geltend macht, liegt für ihn die Wurzel der Verkehrtheit (vgl. 32, 1. 2. 33, 12). Deshalb tritt nun Elihu als Kämpfer dagegen energisch auf. Er führt zunächst aus, wie der Mensch sich nimmermehr für rein und sündlos vor Gott halten dürfe, wie deshalb Gott auf mancherlei Weise durch Leiden den Menschen an diese seine, wenn auch noch so verborgene Unreinheit mahne (C. 32 u. 33). Nachdem er so das Leiden unter den Gesichtspunkt der erziehenden Züchtigung des Menschen durch Gott gestellt hat, zeigt Elihu weiter, wie verkehrt Hiob bei der Behauptung, ohne Schuld zu leiden, gehandelt und damit die göttliche Gerechtigkeit angetastet habe. Diese bleibe unter allen Umständen unangreifbar. So gewiss als Gott der allmächtige Herr und Regierer der ganzen Welt sei, so gewiss sei er auch der gerechte Vergelter, gegen den nur thörichte Frevler murren können (C. 34). Völlig verkehrt sei es daher zu behaupten, dass Gott sich gegen Frömmigkeit und Gottlosigkeit irgendwie gleichgültig zeige, die Gottesfurcht zu nichts nütze sei; denn nur die, welche über Gewaltthätigkeit schreien und Gottes reiche Gnade vergessen, höret er nicht (Cap. 35). Vielmehr offenbart Gott seine Gerechtigkeit darin, dass er den Frevler nicht gedeihen lässt und dem frommen Dulder Recht gewährt. Schickt er den Menschen Leiden, so will er sie vor Uebermuth und Unrecht warnen. Hören sie auf diese Zurechtweisung, so lässt er sie in

Glück und Freude ihre Tage verbringen; achten sie aber nicht auf seine Warnung, so trifft sie früher Untergang. Auch Hiob wird er aus seinem Elende erlösen, wenn er sich gegen den durch das Leiden an ihn ergangenen göttlichen Ruf nicht verstocke. Denn Gott ist unbegreiflich in seiner Weltregierung, erhaben an Macht und Recht und Fülle der Gerechtigkeit; darum sollen die Menschen ihn scheuen (C. 36 u. 37). — Die glänzende Lobpreisung der in der Natur sich manifestirenden Grösse und Allmacht Gottes, mit welcher Elihu seine Reden endet, kündigt die nahe Offenbarung Gottes an.

2) Nachdem Elihu seine Aufgabe, vornämlich die subjektive Seite des Streites zu erledigen, gelöst hat, folgt eine neue Betrachtung der Sache von der objektiven Seite her (C. 38—41). Nachdem Hiob tiefer in sein Inneres eingeführt und hier seine Schwäche ihm aufgedeckt ist, offenbart sich ihm Gott, der den Demüthigen nahe ist, während der trotzige Uebermuth, welcher in Gott nichts als den gerechten Vergelter sehen will, von ihm nur entfernt. In dieser Offenbarung Gottes erkennt Hiob wieder den ersten Gnadenschimmer der göttlichen Hülfe; er wird seines Gottes, den er verloren zu haben glaubt, wiederum gewiss. Nur Gott selbst in seiner unendlichen Herablassung vermag ein so tief verwundetes und in Elend gestürztes Gemüth wieder aufzurichten und, indem er sich ihm kund giebt, in das rechte Verhältniss zu sich zu bringen. — Während nun die Rede Gottes von der Grundansicht ausgeht, dass das Leiden Hiobs nichts weniger als ein Spiel des Zufalls, sondern durchaus dem göttlichen Plane gemäss erfolgt sei (vgl. C. 1 u. 2), wird zunächst durchgeführt, wie die sittliche Ordnung der Dinge der natürlichen Ordnung entsprechend sei. Der Rathschluss Gottes darf nicht abgesehen von seiner Macht und Weisheit aufgefasst werden. Das ganze Gebiet jener wunderbaren Ordnung ermessen und beurtheilen zu wollen, heisst nichts anders als sich an die Stelle Gottes selber setzen wollen. Schon die blosse Betrachtung der schöpferischen und erhaltenden Macht und Weisheit Gottes muss den Menschen demüthigen und beschämen, muss ihn von aller Rechthaberei gegen Gott, von aller erträumten Gerechtigkeit zurückbringen (vgl. 40, 3—5). — Ebenso verhält es sich auf dem rein ethischen Gebiete. Gottes Gerechtigkeit tadeln, um selbst gerecht zu erscheinen, heisst sich zum Richter der Welt erheben. Die Gerechtigkeit Gottes in ihrer

Handhabung fällt wesentlich zusammen mit der Weltregierung. In dieser zeigt sich gerade recht sichtbar Gott als derjenige, welcher durch seine Gerechtigkeit wie durch seine Macht das Böse und seine verderbende Macht überwältigt und vernichtet. Der Mensch aber vermag in dieser Beziehung eben so wenig als in Bezug auf die Bezwingung gewaltiger Creaturen voll schädlicher, verheerender Wirkung (40, 6 — 41, 26).

3) So spricht denn zuletzt Hiob überwunden und gedemüthigt seine aufrichtige Reue aus über seine Vermessenheit. Damit ist zugleich nicht nur der subjektive Gewinn und Segen des Leidens dargelegt, — denn so muss jede tiefere Selbsterkenntniss und neue, kräftigere Erhebung zu Gott genannt werden —, sondern auch in objektiver Hinsicht die Gerechtigkeit Gottes als die durchdringende, siegreiche Macht erwiesen. Die Freunde Hiobs haben Unrecht, weil sie nicht aufrichtig von Gott geredet haben. Hiob wird aus seinen Leiden erlöst und von Gott in doppelten Glücksstand versetzt. — Wohl kann die Gerechtigkeit des Herrn auf eine Zeit lang dem menschlichen Auge sich entziehen und vor dessen schwachem Blicke verdunkelt werden: aber in desto hellerem Glanze strahlt sie dann wieder hervor und verbreitet das hellste Licht über alle frühere Dunkelheit und Verworrenheit des Lebens. Die Gerechtigkeit erscheint hier zugleich in Verbindung mit der Liebe, der Gnade Gottes: *τὸ τέλος Κυρίου εἴδετε, ὅτι πολυσπλαγχνός ἐστιν ὁ Κύριος καὶ οἰκτίρμων.* Jakob 5, 11. So ist desto fester und enger als zuvor durch diese verklärte Form der Gerechtigkeit das Band der Gemeinschaft geknüpft, welches die Frommen des A. Bundes mit dem lebendigen Gott verbunden hält.

§. 291.

Anderweitige Auffassungen des Inhalts und Zweckes des Buchs.

Der Grundgedanke des Buchs ist von den Kritikern nicht immer in seiner vollen Reinheit erkannt und dargestellt worden. Verschiedene subjektive Auffassungen des Problems haben nachtheilig auf die Auffassung desselben eingewirkt, und die dadurch erzeugten Missverständnisse dann weiter zu unrichtigen kritischen

Consequenzen über die Composition und Einheit des Buchs geführt. Die wichtigsten Abirrungen dieser Art bedürfen daher einer genaueren Prüfung.

1) Ganz verschoben wird der rechte Gesichtspunkt des Buchs und sein Zweck völlig verkannt, wenn man mit einem neuern Gelehrten*) in demselben die Idee der wahren Weisheit entwickelt findet. Die verschiedenen Stufen derselben, wie sie auch in unserm Buche erscheinen sollen, bezeichnet derselbe als: simplex pietas, deinde legalis mens atque sententia, tum quae sibi plus sumat altiusque evolare velit intelligentia, postremo conscia sui et sapiens religio. Allein zuvörderst lässt sich eine solche Stufenfolge anderweitig nicht als hebräische Vorstellung nachweisen; sodann ist dieselbe auch auf das B. Hiob nur mit grossem Zwange anzuwenden. Wie passen dazu z. B. die Reden Gottes C. 38 ff., da man doch nach dem Vorhergehenden, wo jene drei Stufen durch Hiob, die drei Freunde und Elihu repräsentirt sein sollen, ebenfalls einen Repräsentanten dieser höchsten Weisheit erwarten sollte? Aber wenn auch dieser Gedanke sich besser durchführen lassen sollte, so würde doch immer damit nicht viel gewonnen sein, sofern durch denselben blos die formale Seite des Buchs erkannt und bestimmt würde. Die Weisheit muss doch zugleich in einer bestimmten Beziehung sich darstellend, an einem einzelnen Objekte sich versuchend angesehen werden; mithin liegt die eigentliche Substanz des Buchs anderswo, und sein Thema bleibt noch anderweitig zu bestimmen.

2) Verbreiteter ist diejenige Ansicht, welche dem Buche eine nationale, „volksthümliche Beziehung" geben will. Der Zweck desselben sei kein anderer gewesen als „die israelitische Nation in ihren allgemeinen Leiden, und ihr Betragen während jener Unglücksstürme (des Exils) darzustellen, den leeren Trost und Zuspruch zurückzuweisen, den das gebeugte Volk nach alter, lang gewohnter, aber jetzt nicht mehr als zulässig anerkannter, das Gemüth nur noch mehr verwundender Weise von Einzelnen erhielt, und ihr Herz zu erheben zu einem besseren, höheren Glauben und einem festeren Vertrauen an die allwaltende Gerech-

---

*) Baumgarten-Crusius libri de Jobo argumenti descriptio, in s. Opusc. theoll. 1836, pag. 174 sqq.

tigkeit“ *). Diese Erklärungsweise verdankt ihren Ursprung dem Verkennen des eigenthümlich religiösen Elements im Hebraismus, der wahren Bedeutung der Theokratie, und darf jetzt als bereits veraltet und anderweitig beseitigt angesehen werden. Nationalpsalmen in diesem Sinne giebt es erweislich nicht **). Auch der Inhalt des B. Hiob lässt sich mit der Annahme einer solchen Allegorie nicht vereinigen. Hiob kann unmöglich das um seiner Sünden willen im Exil leidende und seine wohlverdiente Schuld büssende Volk repräsentiren ***). Eben so wenig können die

---

*) Angebahnt wurde diese Ansicht von Clericus, welcher zu 1, 1 bemerkt: describitur hic vir, qui possit esse imago piorum inter Hebraeos, in captivitatem abductorum; bestimmter ausgesprochen von Herm. van der Hardt, Comment. in Jobum sive historia populi Israelis in Assyriaco exilio (Helmst. 1728) und Warburton, göttl. Sendung Mosis III, S. 205 ff., der das Buch für eine Allegorie hält und Hiob als Symbol des jüdischen Volks fasst; und weiter begründet von Bernstein in den Analekt. v. Keil u. Tzschirner I, 3, S. 109 ff. Vgl. auch de Wette, Beitrag zur Charakteristik des Hebraismus, in den Studien v. Daub u. Creuzer III, S. 278 ff., und Einl. ins A. T. §. 290. — Endlich hat in neuester Zeit auch Br. Bauer (Relig. des A. T. II, S. 477 ff.) in seiner bekannten Weise den Satz auszuführen gesucht, dass „Hiob das Person gewordene leidende Volk“ sei.

**) Vgl. Hengstenberg, Psalmen I, S. 122.

***) „Es ist undenkbar, dass ein so ausgezeichnet frommer und kenntnissreicher Mann, wie wir den Verf. des Buchs denken müssen, den Aussprüchen der Propheten und der eigenen Erfahrung entgegen den Satz sollte aufgestellt haben, dass die israel. Nation der Abgötterei fremd, Gott ergeben und von Sünde und Schuld frei gewesen sei, und darum ihr herbes Schicksal unverdient trage; durch nichts würde das Gefühl der eigenen Schuld, welches die Propheten und besonders Ezechiel in dem unglücklichen Volke zu

Freunde Hiobs „die Propheten mit ihrem gewöhnlichen Zuspruche“ bedeuten, denen dann der Dichter das Verwerfungsurtheil, dass sie nicht gut geredet hätten (42, 7. 8), gesprochen haben würde. Dazu fehlen noch alle irgendwie deutlichen Spuren einer Beziehung auf die exilische Zeit in ihren markirtesten Zügen, wie die Zerstörung des Heiligthums, die Zerstreuung des Volks u. a. *). Endlich übersieht man bei jener Ansicht gerade die Pointe in dem Probleme des Buchs, sofern dasselbe darauf ausgeht, das Verhältniss der göttlichen Gerechtigkeit zu dem Einzelnen in seinen individuellen Leiden und seiner persönlichen Frömmigkeit zu entwickeln. Hieran knüpfen sich alle Schwierigkeiten des Problems und ihre Lösung. Denkt man dagegen an eine Allgemeinheit, ein Collektivum, eine ganze Nation, so hätte die Frage anders gefasst und beantwortet werden müssen. — Aber so entschieden wir auch jene Ansicht verwerfen müssen, so liegt ihr doch das Wahre zu Grunde, dass unser Buch kraft seines Inhalts im Exile viel-fach in Anwendung kommen und benutzt werden konnte, und auch wirklich wurde (s. später).

3) Eine Verkennung der wahren Tendenz des Buchs findet auch da statt, wo man kein eigentliches positives Resultat desselben anerkennt, sondern meint, dass da das Buch dem Resultate nach nichts anders enthalte als die Lehre von der „unbedingten Unterwerfung des endlichen Subjekts unter den absoluten Herrn und stille Ergebung“, auch die in ihm aufgeworfene Frage „nur halb, nur negativ“ gelöst sei **). Aber mit einer solchen trost-

---

wecken suchten, so sehr geschwächt, ja vernichtet worden sein, als durch diesen Satz“. Herbst, Einleit. II, 2, S. 196.

*) Vgl. (Bouillier) Observatt. misc. in l. Job. (Amstel. 1758) pag. 9 sq., Bertholdt, Einl. V, S. 2072, Kosegarten, comment. in Job. XIX, vs. 25—27, pag. 9.

**) So Stuhlmann, Hiob S. 12 ff., Bertholdt S. 2048 f., Eichhorn, Einl. V, S. 114 ff., v. Cölln, bibl. Theol. I, S. 293 ff., de Wette, Einleit. S. 432, Knobel, de carminis Jobi argumento, fine ac dispos. Vratisl. 1835. §. 1 sqq., und besonders Vatke, bibl. Theol. I, S. 576. Theilweise gehört hieher auch die Ansicht von Kern, über den Inhalt

losen Negation hätte sich der hebräische Geist nimmermehr beruhigen können, und auch unser Buch hat dies nicht gethan. Zwar wird das Walten der göttlichen Gerechtigkeit in Beziehung auf den Einzelnen, insofern dasselbe mit der göttlichen Weisheit zusammenfällt, nach seiner geheimnissvollen Seite stark hervorgehoben, um jedes voreilige Urtheilen darüber abzuschneiden; aber dadurch ist die göttliche Gerechtigkeit keineswegs als ein in absolutes Dunkel gehülltes Räthsel dargestellt. Vielmehr soll gerade das Beispiel Hiobs zeigen, wie der Ausgang seines Leidens die Gerechtigkeit Gottes in schönstem Lichte heraustreten lasse, und damit ihre volle Rechtfertigung gegeben sei. Mit Recht bemerkt Ewald (Hiob S. 56): „Ginge das B. blos bis C. 28, so könnte man das (nämlich die erwähnte Ansicht von dem Zwecke unsers Buches) für wahrscheinlich halten, obwohl der Gedanke dann ziemlich schlecht und unwürdig wäre, so sehr er auch jetzt vielen gefallen mag: aber der Plan Gottes wird ja im Buche offenbar, so wie jeder Prophet ihn offenbart; und darüber, dass Hiob habe in den göttlichen Plan eindringen wollen, wird er von Gott nicht getadelt.“ Diejenigen also, welche hier die göttliche Gerechtigkeit in das Gebiet des Mysteriums verlegt sein lassen,

---

u. Geist des B. Hiob, in Bengels neuem Arch. IV, S. 352 ff., nach welcher das Buch lehren soll, dass die Rechtfertigung der göttlichen Gerechtigkeit in dem Leiden des Frommen durch den schwachen Sterblichen nicht zu Stande gebracht werden könne, aber die Nothwendigkeit dieser Rechtfertigung aus der Harmonie des göttlichen Wesens und seiner Offenbarung postulirt werden müsse; durch welches Vernunftpostulat die der Seele eingepflanzte Idee der Unsterblichkeit, d. h. der Fortdauer der Seele mit voller Persönlichkeit, die der Verf. des B. Hiob noch nicht kenne, zum Bewusstsein gebracht werden sollte. Einen besondern Einfluss auf diese Ansicht mag wohl die Kantsche Abhandlung „über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee“ (s. dessen kleine Schriften B. 3) geäussert haben. Uebrigens wollten schon früher Manche eine gewisse skeptische Tendenz in dem Buche finden. S. darüber Carpzov, introd. II, pag. 67 sq.

sehen sich genöthigt, einzelne grössere Abschnitte des Buchs für spätere Zusätze zu erklären und gerathen in kritische Willkührlichkeiten hinein *).

4) Wie treffend auch Ewald die zuletzt charakterisirte Ansicht bekämpft hat, so wenig kann doch die von ihm selbst gegebene Auffassung der Grundidee des Buchs als wirklich genügend erachtet werden. Schon früher war die Behauptung aufgestellt, das Buch bezwecke eigentlich und hauptsächlich die Lehre von der Unsterblichkeit vorzutragen. J. D. Michaelis meinte, wie das Buch das älteste der Offenbarung sei, so müsse es auch nothwendig die erste und wichtigste Lehre der Offenbarung vorzugsweise enthalten. „Denn in der That, wenn eine Offenbarung sein soll, so ist das erste, was sie uns sagen müsste, ob jenseits des Todes ein Leben ist, in dem gestraft und belohnt wird" **). Diese Ansicht von der seichtesten Vorstellung über das Wesen der Offenbarung ausgehend, enthielt in sich selber schon ihre Widerlegung. Bevor die Unsterblichkeit in dieser ihrer ethischen Bedeutung gelehrt werden soll, muss erst die Idee der Strafe und Belohnung mit ihren Grundvoraussetzungen zum klaren Bewusstsein gebracht sein. Ferner lässt sich die Behauptung in jener Form unmöglich durch das Buch selbst durchführen. Wie könnte jene Lehre, falls sie die Alles erfüllende und tragende Idee des Ganzen wäre, wohl nur ein und das andere Mal in dem Buche hervorspringen, und dann wieder spurlos und ohne nachhaltige Wirkung verschwinden, ja am Ende wieder einer ganz andern Theorie weichen? Darum erkannten auch schon Andere, dass die Unsterblichkeitsidee, wenn sie auch in dem Buche gelehrt werde, doch nicht in einem so wesentlichen und nothwendigen Zusammenhange mit der Grundidee des Ganzen stehen könne. So namentlich Pareau ***). Die meisten Theologen aber gaben es

---

*) Vgl. z. B. v. Cölln a. a. O. S. 295, de Wette u. Knobel ll. cc.

**) S. Joh. Dav. Michaelis Einleit. ins A. T. I, S. 23 ff.

***) In der comment. de immortalitatis notitiis in libro Jobi. Daventr. 1807, besonders pag. 218 sq., wo es unter anderm heisst: talis ergo Jobi spes non hoc quidem efficere poterat, ut probos in futura ista vita plenam et virtutis mercedem et malorum compensationem accepturos doceret, sed ostendebat

ganz auf, eine tiefere Unsterblichkeitslehre in dem Buche zu finden *), bis in neuester Zeit Ewald diese Idee wiederum in die innerste Verbindung mit dem eigentlichen Problem des Buchs zu setzen versuchte **). Um den Kampf gegen das an den Menschen herankommende Uebel siegreich zu führen, meint Ewald, war es durchaus nothwendig, dass sich der Gedanke des Buchs „auf die ewige Dauer des Geistes als seine Gewissheit stützen kann". Das B. Hiob soll also das Verdienst haben, „die tiefern Ansichten von dem Uebel und von der Unsterblichkeit des Geistes vorbereitet und als fruchtbare Keime an alle Zukunft überliefert zu haben". Allein selbst bei dieser Annahme bleibt, was man auch für Ausreden versuchen möge, die Schwierigkeit ungelöst, wie eine solche unumgänglich nothwendige Stütze des Grundgedankens blos in den wenigen Versen von C. 19, 25 ff. dargelegt und nachher wieder aufgegeben sein soll. Wenn Ewald bemerkt, diese Vorstellung sei für den Dichter „eine gänzlich neue, die er nur kurz und versuchsweise einzuführen und zu erklären wage" (S. 193), so würde gerade die Neuheit derselben die Nothwendigkeit einer genaueren Darlegung und festeren allseitigen Begründung gefördert haben, wenn sie den Grundgedanken des Buches bilden sollte, und der Dichter ihr überhaupt Eingang und sich wahren Gewinn von ihr versprechen wollte. Auch behält der Einwand von Stickel, dass die Unsterblichkeitslehre gegen die Oeconomie der Schrift im Grossen verstosse, volle Geltung, so lange man diese Idee zu dem Grund-

---

tamen idque modo ad persuadendum quam maxime composito, Deum, quacunque tandem ratione cum piis suis cultoribus hac in vita ageret, olim iis se demonstraturum propitium, benevolum omninoque amicissimum.

*) Vgl. z. B. Jahn, Einleit. II, S. 766.

**) Vgl. Ewald, Hiob S. 10 ff. u. 193. Dagegen erklärt sich entschieden Stickel, Hiob S. 154 ff., dem Hahn (de spe immortalitatis sub V. Test. gr. exc. 1845. pag. 33 sqq.) und Gleiss beipflichten, während Umbreit (theol. Stud. 1840, S. 242 ff.), Vaihinger (ebendas. 1843, 4, S. 961 ff. besonders 977 ff.) und Böttcher, de inferis I, 1, §. 319 ff. mehr auf Ewalds Seite getreten sind und manches Triftige gegen Stickel bemerkt haben.

gedanken des Buchs macht, und die Ansicht festhält, dass in dem Buche die Lehre von der diesseitigen Vergeltung bekämpft, und die Ausgleichung zwischen der göttlichen Gerechtigkeit und dem Leiden des Frommen in das Jenseits verlegt werden soll; denn dann „läge ja in Hiobs Reden eine viel genügendere Lösung, als die von Gott am Schluss des Buchs herbeigeführte wäre“ *). Aber zu weit wird gegangen, wenn man in der Stelle 19, 25 ff. nur die Lehre von einer diesseitigen Vergeltung finden will, so dass Hiob in ihr nur das als seine unerschütterliche Ueberzeugung ausspräche, Gott werde, wenn auch der äussere Schein noch so sehr dagegen spreche, das über ihn hereingebrochene Verderben einen noch so hohen Grad erreichen werde, dennoch ihm auf dieser Erde noch Gerechtigkeit verschaffen. Lässt man den mit so grossem Nachdruck, mit so feierlichem Ernste ausgesprochenen Worten 19, 25 ff. volle Gerechtigkeit widerfahren, so liegt in ihnen die Ueberzeugung Hiobs ausgesprochen, dass Gott auch nach der Auflösung seines Leibes, also nach seinem Tode noch Gott sein Recht ans Licht bringen, als sein Rächer, sein Erlöser auf dem Erdboden erstehen und er selbst noch Gott zu seinen Gunsten schauen werde. Diese Wahrheit, zu der sich Hiob, als er nicht nur alle Hoffnung auf Wiederherstellung seines frühern Glücks aufgegeben hatte, sondern auch in der Erwartung auf die so sehnlich, ja stürmisch geforderte Erscheinung Gottes vor seinem nahen Ende zur Darlegung seiner Gerechtigkeit sich getäuscht glaubte, im grössten innern Kampfe zwischen dem Bewusstsein seiner Unschuld und seinen damit in unauflöslichem Widerspruch stehenden Leiden emporrang, ist freilich mehr glaubensvolle Ahnung, als vollkommen klare und festbegründete, bleibende Gewissheit des Geistes, und steht darum auch weder mit den anderweitigen Anschauungen Hiobs vom Tode noch mit der ganzen Oeconomie des Buchs in Widerspruch; weil der Dichter nicht dieser Idee Anerkennung verschaffen, nicht sie im Gegensatz gegen die irdische Vergeltungslehre vortragen, noch sie zum Mittelpunkte seines Werkes erheben und zeigen will, wie „das Uebel als etwas

*) Vgl. Steudel, über den Inhalt u. Zusammenhang des B. Hiob, Beilage III zu s. Vorless. über die Theologie des A. T. S. 511.

äusseres, sichtbares und leibliches, in gar keinem innern wahren Verhältnisse zum innern wahren Werthe des Menschen stehe", und ihm gegenübertretend nur seine „verborgene Kraft, den unbenutzten unendlichen Schatz des Innern zum Versuche, es zu überwinden, reize und den unerschöpflichen, unsterblichen Geist auf seine eigene Würde und Kraft hinweise" *). Wäre dies der Grundgedanke des Buchs, dann hätte derselbe allerdings einmal ausgesprochen, der ganzen Entwicklung des Problems eine andere Wendung geben müssen. Aber wie die Lehre von einer jenseitigen Vergeltung völlig haltlos und unwahr ist, wenn sie nicht auf der Anerkennung des Waltens der göttlichen Gerechtigkeit im diesseitigen Leben ruht, so konnte auch ein im Gesetze lebender Theokrate nicht in Versuchung gerathen, die auf Erden vermisste göttliche Gerechtigkeit in das jenseitige Leben zu verlegen; vielmehr musste er zeigen, dass auch hienieden schon selbst in dem Leiden der Frommen die göttliche Gerechtigkeit endlich offenbar werde.

5) Dies führt uns auf diejenige Ansicht, der zufolge in unserm Buche die echt theokratische Lehre von der Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit im diesseitigen Leben bestritten sein soll. Der Zweck des Buchs — hat man gesagt, sei geradezu der: „die Schwäche und Unhaltbarkeit der alten Mosaischen Vergeltungslehre an einem in die Augen springenden Beispiele darzuthun, ihr einen Stützpunkt nach dem andern zu entreissen, und eine haltbarere an ihre Stelle zu setzen" **). Wir bemerken dagegen folgendes: a) Bei dieser Ansicht wird ohne Weiteres die Vorstellung der Gegner Hiobs mit der Mosaischen Vergeltungslehre zusammengeworfen ***). So lässt man beide auf gleiche Weise abgefertigt werden, ohne zu bedenken, wie jener Vorstellung auch im Munde der Gegner eine Wahrheit zu Grunde liegt, die nur von Hiobs Freunden entstellt und zu falschen Schlussfolgerungen benutzt worden, an sich aber und ursprünglich nicht blos mit der gesetzlichen Anschauung harmonirt, sondern auch im Verlaufe unseres Buches

*) Ewald a. a. O. S. 10 u. 11.

**) So Hirzel, Hiob S. 2 ff. Vgl. auch de Wette, Einleit. §. 285.

***) Vgl. namentlich Ewald S. 32 ff.

selbst zu ihrem Rechte kommt. Die rein theokratische Vergeltungslehre tritt am deutlichsten im Schlusse desselben hervor. Die finale Lösung des Ganzen liegt eben in der sichtbaren faktischen Vergeltung, welche Hiob von Seiten Gottes zu Theil wird. Damit steht auch der sogenannte poetische Schluss des Buches in keinem Widerspruch *). Denn die subjektive Seite, wornach man sich — wenn auch nicht gerade „mit dumpfer Resignation" — in den unbegreiflichen Willen und Rathschluss Gottes zu ergeben habe, bildet in keiner Weise einen exclusiven Gegensatz gegen die objektive Betrachtungsweise, wornach die vielfach dunklen Wege Gottes doch zuletzt ihr helles Licht erhalten und sich als herrliche bewähren müssen. — b) Die Mosaische Vergeltungslehre gilt diesen Kritikern als jüdischer Wahn und Aberglaube, den gebrochen und abgethan zu haben eben das Verdienst des B. Hiob sein soll. Dabei wird die Vergeltung im Diesseits, wie sie das A. T. lehrt, und die Vergeltung im Jenseits in so abstraktem, schroffen Gegensatze auseinander gehalten, als gäbe es kaum eine Vermittlung zwischen beiden. Diese Meinung ist aber eine aus einer falschen Gottesidee fliessende, durchaus irrige Vorstellung über das Verhältniss des Menschen zur göttlichen Gerechtigkeit. Wird Gott als der auf lebendige Weise in seiner Gerechtigkeit sich offenbarende gefasst, so kann das Diesseits unmöglich von dieser Offenbarung ausgeschlossen gedacht werden, sondern muss vielmehr die nothwendige Anticipation des Jenseits bilden. Nach dem durchweg pädagogischen Gange der Schrift kam es der vorbereitenden Entwicklungsstufe des A. T. wesentlich zu, die Grundlage dieser Lehre, die Vergeltung im diesseitigen Leben, entschieden zu lehren, wie dies im Gesetze objektiv geschieht, während das B. Hiob uns in die subjektive Wirkung dieser Lehre einführt, die dadurch hervorgerufenen Kämpfe schildert, und zugleich vornämlich zeigt, wie ungeachtet dieser für das gläubige Gemüth doch schon im A. T. eine Lösung möglich sei, und die Führungen des Einzelnen zur Bestätigung der Wahrheit jener Lehre dienten. Verwirft man — wie die Gegner thun — die theokratische Lehre von der Vergeltung, so bricht man einerseits nicht blos mit dem Gesetze, sondern auch mit dem N. T., welches jene ATliche Lehre

---

*) Vgl. Strauss, Glaubenslehre I, S. 602.

durchweg anerkennt und bestätigt, andrerseits stellt man das B. Hiob auf ein völlig unhistorisches Gebiet, legt dem Verf. einen Standpunkt bei, den zu betreten keinem Theokraten möglich war *). — c) Die gegnerische Ansicht würde auf Beachtung Anspruch machen können, wenn das Buch wirklich von einem schuldlosen Leiden im Sinne der Gegner redete **). Dann würde es aber zeigen, wie die Mosaische Lehre doch Ausnahmen nothwendig mache, auf welche der Begriff des Strafleidens keine Anwendung leide. Von ihrer Voraussetzung aus kommen die Gegner zunächst zu einer ganz falschen Ansicht über die Person Hiobs, wie sie besonders stark bei Ewald hervortritt. Dieser sieht in Hiob überall nur den idealen Dulder im antiken Sinne des Worts. Hiob gilt ihm als ein „in lodernder Gluth gegen die Götter entbrannter Titane". Von einer Versündigung Hiobs kann da nicht die Rede sein. Sogar von der Verzweiflung Hiobs wird gesagt, es sei „eine rein menschliche, edle Verzweiflung, keimend nicht aus bösem, sondern aus gutem Bewusstsein" u. s. w. ***). Bei dieser Anschauungsweise kann natürlich auch von Selbstgerechtigkeit nicht mehr die Rede sein. Der hebräische Begriff der Sünde ist dabei ganz verloren und etwa in den von ἁμαρτία bei den Tragikern †) übergegangen. Um aber eine so unhebräische Vorstellung einem Buche des A. T. aufzudrängen, dazu wäre eine Beweisführung nothwendig und unerlässlich, die bisher noch nicht geliefert worden ††). Vielmehr sieht man in dem Buche gerade

*) Ueber die Lehre von der Vergeltung s. das Nähere bei Pareau l. c. pag. 207 sq., und Hengstenberg, Beiträge III, S. 577 ff.

**) Vgl. Hirzel, Hiob S. 4.

***) Vgl. Ewald, Hiob S. 28 f.

†) Vgl. O. Müller, Geschichte der griech. Literat. II, S. 97.

††) Wenigstens kann man dafür nicht gelten lassen, was etwa Bretschneider (die Grundlage des evang. Pietismus S. 48 ff.) bemerkt, um dem B. Hiob eine entschieden pelagianische Tendenz aufzubürden, wo z. B. gleich von vornherein behauptet wird: „das ganze B. Hiob steht mit der Meinung von einer Erbsünde in Widerspruch" u. s. w. — Wo der Begriff der Sünde selbst so bis zur Erbärmlichkeit

die Versündigung Hiobs in engster Beziehung zu seinem Leiden stehen. Er, der bis dahin Fromme (2, 10), sündigt nunmehr. Der Leidenskampf aber, in den er hineingeräth, offenbart nicht nur diese seine schwache Seite, sondern führt ihn auch demüthigend, läuternd durch Busse zu einem höheren und reineren Standpunkte. So ist demnach auch das Leiden für ihn immer ein Strafleiden, wenn gleich in einem andern und viel tieferen Sinne, als es die äusserliche Betrachtungsweise etwa der Gegner Hiobs meint *), während bei der entgegengesetzten Ansicht das Uebel ganz und gar aus allem Connex mit dem Bösen tritt, mithin seine tiefere ethische Bedeutung völlig verliert. Gegen die Ansicht, dass das Uebel als etwas äusseres und leibliches in gar keinem inneren wahren Verhältnisse zum innern Werthe des Menschen stehe, protestirt die Schrift laut kraft ihrer Grundanschauungen vom Wesen des Bösen, vom Verhältnisse des Aeussern zum Innern, Gottes zum Menschen und zur Natur. — d) Wäre dem Verf. die Mosaische Vergeltungslehre ein jüdischer Wahn und seine eigene Tendenz eine so scharf antimosaische, so wäre mehr als ein Umstand bei dem Buche höchst räthselhaft. Einmal schon die Aufnahme desselben in den Kanon. Aus diesem Faktum erhellt jedenfalls, dass die dem Buche zugeschriebene Tendenz bereits in so früher Zeit gänzlich verkannt worden wäre, ein höchst auffallendes Missverständniss über dasselbe obgewaltet und die Gemüther verblendet haben müsste. Ferner würde in diesem Falle das Werk eine ganz isolirte Erscheinung in der hebr. Literatur bilden, so weit sie uns bekannt ist. — Hirzel selbst muss gestehen, dass alle Analogien für seine Ansicht fehlen. Sodann widerspricht der Inhalt des Buches selbst, welches durchaus nicht ohne alle Beziehungen auf das Gesetz (vgl. §. 294), jedenfalls in einem echt hebräischen Geiste abgefasst ist. Endlich muss nach der gegnerischen Ansicht das Buch schon deshalb spät abgefasst sein, weil die älteren Stücke, welche diesen Gegenstand behandeln, wie die

---

seicht gefasst wird, wie in jenem Werke, da ist es auch leicht, jedem biblischen Buche dergleichen Vorstellungen beliebig aufzubürden. Vgl. damit die trefflichen Bemerkungen von Nitzsch, S. 205 ff.

*) Vgl. damit von Cölln, bibl. Theol. I, S. 294.

Psalmen, die Lehre unsers Buches noch nicht enthalten, noch nicht so weit fortgeschritten sind. Dem widerspricht aber die hebräische Religionsgeschichte aufs lebhafteste. Von einer in der bezeichneten Weise fingirten antimosaischen Tendenz des späteren Hebraismus weiss die Geschichte nichts.

§. 292.

Verhältniss des historischen Stoffes zur poetischen Behandlung im Buche.

Den Stoff des Buches anlangend sind drei Hauptansichten denkbar und haben auch wirklich ihre Vertreter gefunden. So lange die Frage so gestellt und beantwortet wird, wie es meistentheils von den älteren Theologen geschah, ob das Buch nur historische Wahrheit oder nur Dichtung enthalte: so lange kann es zu keiner rechten Würdigung des Gegenstandes kommen, weil der dabei eingenommene Standpunkt ein falscher und unhaltbarer ist. Wollte man, wie es die älteren Theologen mehrfach versucht haben, den streng historischen Charakter des Buchs festhalten *), so würde man nicht nur vielfach in das Gebiet der Ungereimtheit hineingerathen **), sondern auch das wahre Wesen der Poesie und poetischer Darstellung ganz verkennen. Ohnehin lässt sich jene Annahme selbst in consequentem Rigorismus nicht festhalten. Facile damus, — sagt z. B. Carpzov — vero vix videri simile, Jobum summis animi pariter atque corporis cruciatibus afflictum et tantum non oppressum, carmina ad uxorem et amicos ex promta memoria fudisse, aut ipsos vicissim virum, tot circumventum aerumnis, versibus esse allocutus ***). Selbst den sogenannten Prolog kann man nicht so von dem übrigen Buche absondern, dass

---

*) Vgl. Fr. Spanhemii historia Jobi. Cap. 1. De veritate historiae.

**) Man vgl. die Aufzählung der mit solcher Annahme verbundenen Schwierigkeiten etwa bei Michaelis, Einleit. S. 4 ff.

***) S. Carpzov, introd. II, pag. 36. Vergebens versucht A. Schultens, comment. I, pap. 44 sqq. das Gegentheil wahrscheinlich zu machen.

man darin eine rein historische Darstellung finden wollte. Richtig erkannten schon Aeltere, dass derselbe gleichfalls von einem poetischen Elemente durchzogen sei *). — Von der andern Seite aber ist man in das nicht weniger verkehrte Extrem gerathen, dass man alles in dem Buche ohne Ausnahme für poetische Fiktion erklärte **). Diese Annahme erscheint schon im Allgemeinen deshalb unstatthaft, weil diese Art von ganz freien Fiktionen ohne allen historischen Anhaltspunkt nicht nur dem Alterthum aller Völker so gänzlich fremd ist, dass es sich erst in den letzten Jahrhunderten einer alten Literatur allmählig bildet, vollständig aber nicht früher als in der neueren Zeit hervorgetreten ist, sondern auch in der ältern hebr. Literatur ohne alle Analogie ist, und erst in der spätern apokryphischen Literatur vielleicht zum Vorschein kommt ***). Sodann bietet zwar die legendenartige Ausschmückung, welche die Geschichte Hiobs in den spätern Zeiten, namentlich in den Schlussnotizen der Alexandrinischen Version Hiobs, den Sagen bei syrischen und arabischen Schriftstellern, auch schon im Koran, erfahren hat †), keinen Beweis für die historische Existenz Hiobs, da sich dort blos die Combinationslust und Phantasie einer viel jüngeren Zeit offenbart, und alle diese Sagen auf keine andere Quelle als unser Buch zurückgehen, theil-

---

*) Vgl. Bouillier l. c. p. 39 sq.

**) So unter den Neuern am consequentesten Bernstein a. a. O. S. 3 ff. Schon die Talmudisten nannten das Buch eine Parabel משל (Bava bathra fol. 15, 1), obwohl spätere Rabbinen, wie R. Hai Gaon diese Talmudstelle anders auslegen, und behaupten, „dass Hiob wirklich existirt und dies Niemand von jeher bestritten habe", auch in ihren Talmudexemplaren nicht משל היה sondern אלא למשל lasen. Vgl. Dukes in Ewald und Dukes Beitr. zur Gesch. der ältesten Ausleg. u. Schrifterkl. II, S. 166; wogegen wieder andere, wie Maimonides zwischen beiden Meinungen nicht entscheiden, vgl. Moreh Nevoch. III, cap. 22, pag. 305 sq. (ed. Buxtorf).

***) Vgl. Ewald, Hiob S. 16 ff.

†) S. darüber besonders J. D. Michaelis, Einleit. S. 15 ff.

weise auch nur aus groben Missverständnissen desselben hervorgegangen sind. Ganz anders muss sich aber, — um von der nicht viel beweisenden Stelle Jakob. 5, 11 abzusehen — unser Urtheil über die Art, wie Hiob in Ezech. 14, 14. 20 erwähnt wird, gestalten. Gesetzt auch, es wäre anzunehmen, dass der Prophet seine Kunde von Hiob aus keiner anderen Quelle als aus unserm Buche geschöpft hätte, so hat er doch nicht blos für sich Hiob als historische Person betrachtet, wenn er ihn neben Noah und Daniel als Repräsentanten wahrer Lebensgerechtigkeit erwähnt, sondern auch die historische Existenz desselben bei seinen Zeitgenossen als eine unbezweifelte Annahme vorausgesetzt, sofern er auf allgemein bekannte Persönlichkeiten hinweisen will. Wollte man also hier ein Missverständniss annehmen, so müsste dasselbe wenigstens schon das allgemeine Bewusstsein seiner Zeit gewesen sein, was um so weniger denkbar ist, je näher man die Abfassung unsers Buchs an die exilische Zeit herabrücken will *). — Endlich spricht für eine historische Grundlage am deutlichsten die innere Beschaffenheit des Buchs in einer Reihe von deutlich erkennbaren Spuren. Der Name des Haupthelden ist allerdings symbolisch bedeutsam, indem sich die hebräische Ableitung desselben von איב anfeinden allein rechtfertigen lässt **). Aus diesem

*) Wie stark sich dies jedem aufdrängt, beweist schlagend das verzweifelte Auskunftsmittel, durch welches Bernstein a. a. O. S. 11 f. sich dieses Zeugnisses entledigt, nämlich dadurch, dass er die Stelle des Ezechiel für später interpolirt erklärt, ohne durch irgend eine kritische Autorität dazu berechtigt zu sein, indem er nicht umhin kann zu gestehen: „der Verfasser oder Interpolator jenes Orakels folgte dabei der unter seinem Volke schon allgemeinen Meinung, dass das B. Hiob nicht Dichtung, sondern Geschichte enthalte, und dass der Held desselben wirklich früher gelebt und ähnliche Schicksale erduldet habe, als hier bezeichnet wären, welches um so annehmbarer ist, da die in dem Prologe und Epiloge später niedergelegten nähern Nachrichten allein aus einem solchen Wahne (?) hervorgegangen sein müssen".

**) Für dieselbe und gegen die andere, zuletzt noch von Ewald

Umstande aber darf man durchaus nicht mit Einigen die Fiktion des Namens von Seiten des Dichters folgern wollen. Denn da die hebräischen Namen kraft der ihnen innewohnenden Bedeutsamkeit noch sehr flüssig im Gebrauche und einer gewissen Wandelbarkeit unterworfen sind, so konnte Hiob leicht diesen seinen Namen erst mit und von seinem Unglücke erhalten, oder derselbe konnte sich auch erst später, als sein unglückliches, tragisches Schicksal bereits Gegenstand der Volkssage ward, als Epitheton desselben im Munde des Volks bilden. — Ebenso wenig, ja noch viel weniger ist bei den Namen der übrigen Personen eine Fiktion annehmbar, weil man gar keinen Grund absieht, welches besondere Interesse den Dichter bewogen haben sollte, seine Personen zu historischen zu machen, und von Elihu sogar eine Genealogie zu geben (32, 2). Hätte der Verf. des Buchs dergleichen erdichten wollen, so würden die drei Freunde, ja Hiob selbst gewiss nicht leer ausgegangen sein. — Sodann versetzt der Dichter die Scene in ein Land, dessen Wahl sich nur bei der Abhängigkeit von einer bestimmten, schon vorhandenen geschichtlichen Ueberlieferung erklärt. „Uz ist in der hebr. Sagengeschichte weder als Land noch als Volk berühmt, kommt auch in der geschichtlichen Zeit gar nicht vor; deutlich hat vielmehr das Land durch diess Buch wieder einen gewissen Namen erlangt, und wenn Jeremia ausnahmsweise mehr davon spricht, 25, 20. Thren. 4, 21, so liegt das nach allen Umständen daran, dass ihm der Name aus diesem Buche wieder geläufiger geworden war. Warum also der Dichter einen zu sei-

---

vertheidigte Erklärung aus dem arab. أَوَّبَ spricht: a) dass die Herleitung von einer gut hebräischen und sehr gebräuchlichen Wurzel eo ipso den Vorzug hat vor jeder Ableitung von einem fremden, im Hebräischen nicht in diesem Sinne gebräuchlichen Stamme, indem man, so lange der hebr. Sprachgebrauch ausreicht, die andern Dialekte nicht unnöthiger Weise herbeiziehen darf; b) dass die Form איוב sich bei der Herleitung von איב allein rechtfertigen lässt; c) dass auch die auf den Hauptinhalt des Buchs hinweisende Bedeutung des Namens der nur auf einen speziellen Zug (Hiob 42, 6) Rücksicht nehmenden vorzuziehen ist.

ner Zeit so unberühmten, vergessenen Namen wählte, wenn er es nicht nach einer alten Sage über Hiob gewusst hätte, leuchtet nicht ein. — Eben so werden die drei Freunde, welche der Dichter einzuführen für gut findet, ihrem Vaterlande nach so bestimmt beschrieben, dass man glauben muss, er habe die Namen der Männer und ihrer Abkunft aus alten Sagen entlehnt" (Ewald, S. 22). — Endlich weist Ew. S. 23 treffend nach, wie das dem Hiob beigelegte und mit so grosser Beharrlichkeit sowohl als Klarheit und Anschaulichkeit in der Schilderung durch das ganze Buch festgehaltene Leiden ein so eigenthümliches und seltenes Uebel sei, dass die Einführung weit mehr auf eine durch die Sage gegebene Ueberlieferung als auf eigene Erfindung des Dichters hinführt.

Wenn aber das Buch eine historische Grundlage hat, welche mit dichterischer Freiheit bearbeitet worden, so kann man noch fragen, ob und wie weit sich bestimmen lasse, welches der Umfang des vom Verf. aus der Sagengeschichte entlehnten Stoffes sei, und wo seine eigene dichterische Zuthat beginne. Diese Frage lässt sich nicht mit Sicherheit beantworten. Denn sichtlich besteht gerade darin die hohe Kunst des Dichters, dass er mit der historischen Basis die dichterische Zuthat so innig verwebt hat, beides so innig sich hat durchdringen lassen, dass sich in dem so zu einem Ganzen, zu einer vollkommenen Einheit geformten Werke jene Sonderung schwerlich mehr mit nur einiger Gewissheit vollziehen lässt. Sich hierüber zu tief in Detailbestimmungen einzulassen, würde nur auf ein nichtiges Haschen nach Conjekturen hinauslaufen. Sehr besonnen hat sich in dieser Beziehung schon Pareau dahin ausgesprochen: Fuisse omnino virum aliquem principem in tractu quodam Idumaeae, singularis probitatis non minus quam opulentiae fama clarissimum, qui vel Jobi nomen gesserit semper vel ex eventu demum acceperit — hunc autem, postquam non interrupta prosperitate gavisus diu fuisset, subito gravissimis aerumnis pressum fuisse; et initio quidem mirae constantiae ac patientiae exemplum praebuisse, sed cum se et a suis derelictum et ab omnibus ut impium, qui justas tandem tectorum scelerum persolveret poenas, mox quidem suspectatum, deinde vero palam tractatum videret, vehementer labefactari coeptam fuisse ejus patientiam, summaeque tandem impatientiae cessisse: ac denique eundem in integrum fuisse restitutum, ita quidem, ut Deus ipse redditae felicitatis magnitudine immissorum malorum gravita-

tem compensare videretur, Jobumque hac ratione eo impelleret, ut ipsum suarum de Providentiae iniquitate querelarum quam maxime poeniteret *).

§. 293.

Vaterland des Buches.

Mehrere ältere Theologen äusserten die Meinung, unser Buch sei nicht Original, sondern Uebersetzung einer aramäischen oder vielmehr arabischen Urschrift **). Auf diese Vorstellung hatte wohl nicht unbedeutenden Einfluss die Bemerkung in dem Zusatze der LXX am Schlusse des Buchs: οὗτος ἑρμηνεύεται ἐκ τῆς Συριακῆς βίβλος ***). Auch von rabbinischer Seite wird die Schrift als Uebersetzung betrachtet †). Durch diese Annahme meinte man besonders die eigenthümliche Beschaffenheit des Buchs, seine Arabismen, in deren wahres Verhältniss zum Hebraismus man noch

---

*) S. Pareau, de immortal. notit. pag. 197 sq.

**) Vgl. die literarischen Nachweisungen bei Carpzov, introd. II, p. 52 sqq. und Fr. Spanheim, histor. Jobi, cap. XVI, 7 u. 8.

***) Ohne Grund wollen hier J. D. Michaelis (Einleit. I, S. 16 u. Spicileg. geogr. Hebr. ext. II. p. 131), Schleussner (thesaur. in LXX, tom. IV, pag. 146) οὕτως für οὗτος lesen. Auch der hexaplarische Syrer hat ܗܢܐ, οὗτος. Eben so wenig lässt sich philologisch die Erklärung jener Worte rechtfertigen, wornach sie sich blos auf den Zusatz selbst und dessen Entlehnung aus einem syrischen Original beziehen sollen, wie Eichhorn a. a. O. S. 211 und Bertholdt a. a. O. S. 2146 meinen. Hingegen ist es möglich und sehr wahrscheinlich, dass die Worte der LXX ursprünglich nur eine Uebersetzung aus dem Hebräischen nach dem weiteren Gebrauche des Wortes Syrien und Syrisch bei den Alten, vgl. Hirzel, Hiob S. 253 f., bezeichnen sollten. Jedenfalls war aber auch ein Missverständniss derselben sehr leicht möglich.

†) Vgl. Aben Esra zu Hiob 2, 11.

keine tiefere Einsicht hatte, am besten erklären zu können, ohne zu bedenken, dass gerade durch diese Annahme die hohe Originalität des Sprachcharakters noch vielmehr in ein undurchdringliches Räthsel gehüllt werde. Zugleich brachte man jene Vorstellung in Verbindung mit einer andern von dem hohen, vormosaischen Zeitalter des Buchs, indem man so am füglichsten erklären zu können meinte, wie ein Nichthebräer ein biblisches Buch, wie das vorliegende, habe verfassen können *).

Ward nun auch in neuerer Zeit die Annahme einer Uebersetzung allgemein als unstatthaft aufgegeben, so liess man damit noch keineswegs die Sache selbst fahren. Das hebräisch geschriebene Buch sollte doch in Arabien, namentlich in Idumäa entstanden sein **). Dagegen lässt sich aber mit leichter Mühe nachweisen, dass das B. einem Nichthebräer unmöglich seinen Ursprung verdanken könne. Schon der Gebrauch des Namens Jehova lehrt das entschiedene Gegentheil, nirgends findet sich eine irgendwie zuverlässige Spur seines Vorkommens bei heidnischen Völkerstämmen. Daher mussten neue Einlenkungsversuche gemacht werden. Man gab den Verf. für einen Nachkommen Nahors, also der Abrahamitischen Familie angehörig aus ***). Dagegen bemühte sich Eichhorn zu zeigen, der Verf. des Buchs sei ein Hebräer, der in vormosaischer Zeit in Idumäa gelebt habe †). Im Grunde be-

---

*) Vgl. in dieser Hinsicht Heidegger, enchirid. ed. 3, pag. 242 sq., wo es unter anderem heisst: Id argumento est, olim ante legem et constitutam politiam Israelitarum Patriarchas filiis et posteris suis veri Dei notitiam fideliter instillasse, neque eam statim exspirasse et abolitam penitus fuisse, sed mansisse in gentibus pios, quibus Deus familiarius se revelaverit, donec gentes post impletam peccatorum mensuram peremptorio Dei decreto proscriptae et a foedere gratiae rejectae sunt.

**) Vgl. Herder, Geist der hebr. Poesie I, S. 125 ff.

***) Vgl. Ilgen, Jobi antiqu. carm. natur. atque virt. pag. 28; Niemeyer, Charakteristik der Bibel II, S. 480 ff. Früher schon hatten dies Manche angedeutet, z. B. Heidegger l. c.

†) Vgl. Eichhorn, Einl. V, S. 153 f.

ruht diese ganze Ansicht auf einer Verkennung des Verhältnisses des Dichters zu seinem Stoff und seiner Fiktion. Die Scene des Buchs fällt durch den Stoff selbst in ein den Hebräern benachbartes, arabisches Gebiet *). Auf die Scene selbst darf also zur Ermittlung der Heimath des Dichters durchaus kein Gewicht gelegt werden. Es ist daher eben so unbedacht als unnöthig, wenn man zu Gunsten des hebräischen Ursprungs die Hinweisungen des Buchs auf arabische Orte und Gegenden durch die Annahme von Interpolationen und späteren Einschiebseln beseitigen zu müssen meint **). Wenn demgemäss der Dichter in seinen Schilderungen auf Arabien und dortige Zustände Rücksicht nimmt, so ist dabei zu bedenken, einmal dass das ganz entsprechend ist der Scene, in welche er die Handlung einmal verlegt hat, und eine solche Durchführung nur den guten Dichter beurkundet, sodann dass diese Kenntniss auch nicht zu weit ausgedehnt werden darf und nicht alles dorthin zu verlegen ist, was sich eben so in Palästina selber findet ***); endlich dass unser Verf. überhaupt eine hohe Bildung, eine gewisse Gelehrsamkeit zeigt, welcher dann eine Zeit, in der ein reger Verkehr der Hebräer mit Arabien stattfand, bedeutend zu statten kommen musste. — Ueberdiess bliebe noch immer die Annahme übrig, dass der Verf. im südlichen Palästina, an der Grenze Arabiens gelebt habe †); obwohl wir auch diese Annahme weder für nöthig, noch für vollständig begründet halten.

Auf den richtigen Standpunkt bei dieser ganzen Untersuchung führt vielmehr folgende Wahrnehmung. Wenn für dieselbe die dichterische Einkleidung durchaus kein entscheidendes Kriterium abgeben kann, so muss die Frage desto wichtiger werden, ob nicht der Dichter diese Schranken hie und da durchbrochen habe, und sich in Beziehungen oder Ausdrücken verrathe und seiner

---

*) Vgl. die Abhandlung „über das Land Hiobs und seiner Nachkommen“ bei Gleiss a. a. O. S. 35 ff.

**) Wie Bernstein a. a. O. S. 34 f. thut.

***) In dieser Beziehung hat namentlich Eichhorn stark übertrieben; vgl. dagegen Bernstein S. 25 ff.

†) So Stickel, d. B. Hiob S. 263 ff. u. Vaihinger, über das Zeitalter des B. Hiob, in d. theol. Stud. u. Kritik. 1846. H. 1, S. 178 f.

eigentlichen Heimath nach kundgebe. — In dieser Hinsicht nun fehlt es keineswegs an sehr deutlichen Indicien. Mit Recht ist nämlich gesagt worden *), dass der Dichter, wiewohl im Allgemeinen mit hoher Kunst die Farbe des höhern Alterthums, in welches der Inhalt desselben verlegt ist, haltend, sich doch dabei keineswegs mit ängstlicher Genauigkeit gehütet habe, sein eigenes Zeitalter und Vaterland durchschimmern zu lassen. Damit sind die rechten Anhaltspunkte für unsere Untersuchung gegeben. Hieher gehört nämlich die unzweifelhafte vielfache Rücksichtnahme des Verf. auf den eigenthümlich hebräischen, namentlich gesetzlichen Ideenkreis. Bei allem Sichversenken in das Objekt seiner Poesie kann er sich doch in seiner Individualität nicht ganz verleugnen. Dies wäre Unnatur gewesen. So zeigt sich denn der echthebräische Geist des Verf., wie wir ihn sicher nur in Palästina inmitten der Gemeinde und eines kräftigen gesetzlichen Bewusstseins, aus welchem das ganze Problem des Gedichts hervorgegangen ist, zu suchen berechtigt sind. Jedenfalls hat da die Annahme eines palästinensischen Verf. immer das günstigste Vorurtheil für sich. Eine ausdrückliche Hinweisung auf Palästina als Vaterland des Dichters liegt in der St. 40, 23, wo der Dichter als den ihm und seinen Lesern bekannten grössten Fluss beispielsweise den *Jordan* nennt, ohne damit denselben irgendwie als Aufenthalt des Nilpferdes bezeichnen zu wollen. Hierin giebt sich der eigene Aufenthaltsort des Dichters deutlich zu erkennen; und die dem constanten Sprachgebrauche zuwiderlaufenden Erklärungen des ירדן von irgendwelchem beliebigen Flusse **) zeigen nur die durchaus vollgültige Kraft jenes Arguments.

Man hat aber in neuester Zeit wieder mehrfach die schon früher bemerkten Beziehungen des Gedichts auf Aegypten schärfer ins Auge gefasst und daraus auf ein *ägyptisches* Vaterland des Verf. schliessen wollen. Einen Theil (40, 15—41, 26) lässt *Ewald* (Hiob S. 322) in Aegypten geschrieben sein; Andere wollen das Ganze dahin verlegen ***). „Der Verf. — sagt man —

---

*) Von *Ewald* a. a. O. S. 26 ff.

**) Wie noch zuletzt von *Hirzel* S. 241 geschehen.

***) Vgl. Hitzig, Jesajas S. 285, u. *Hirzel*, Hiob S. 12. Dagegen *Stickel* S. 263 ff.

legt eine Kenntniss dieses Landes an den Tag, welche nicht auf blosses Hörensagen in Palästina von ägyptischen Dingen schliessen lässt, sondern eigene längere Beobachtung voraussetzt". Hiebei kommt aber zunächst die Zeit der Abfassung des Buches in Betracht. Wenn sich zeigen lässt, dass in dieser Zeit ein reger und lebendiger Verkehr mit Aegypten stattfand, so verliert dieses Argument schon bedeutend an Gewicht. Noch mehr ist dies der Fall, wenn der Dichter nicht blos durchweg eine umfassendere Kenntniss und Bildung zeigt, sondern auch speziell den Zweck verfolgt, sein Buch in ein hohes Alterthum zu verlegen. Hiebei musste ihm Aegypten als eins der berühmtesten wie ältesten Reiche der Welt, mit welchem die Hebräer am frühesten in Verbindung getreten waren, als ein in vieler Beziehung wunderbarer, imponirender Staat, von besonderem Interesse sein. Auch könnte man allenfalls eine persönliche Beobachtung ägyptischer Verhältnisse annehmen, ohne darum das palästinensische Vaterland des Verf. aufzugeben. Allein bei näherer Durchforschung zeigen sich auch die angeführten Beispiele für eine Kunde Aegyptens durchaus nicht so bedeutend als man meint. Sie können mit der Kenntniss, welche von diesem Lande im Pentateuche vorliegt, gar keine Vergleichung aushalten, und stehen vielmehr auf gleicher Linie mit derjenigen Bekanntschaft Aegyptens, wie sie etwa Jesaj. 18 u. 19 voraussetzen. — Man beruft sich zwar insbesondere auf die Beschreibung des Bergbaues, 28, 1—11, die sicher aus eigener Anschauung hervorgegangen sein soll. Allein der ägyptische Bergbau gehört gar nicht hieher. Er wurde blos im äussersten Süden, an den Grenzen Aethiopiens betrieben, und zwar nur in den ältesten Zeiten, dann aber nach längerer Unterbrechung erst wieder unter den Ptolemäern aufgenommen. Auch wurde durch ihn nur Gold gewonnen, nicht die andern Metalle, von denen Hiob redet (Silber, Eisen, Erz) *). Alles passt hingegen trefflich auf Arabien, das in alten Zeiten reich an dergleichen Bergwerken war, und noch darum besonders passt, weil bei Hiob Edelsteine mit den Metallen verbunden erscheinen **). Ophir erscheint Hiob 22, 24

---

*) Vgl. Stickel a. a. O. Auch s. Schlosser universalhistor. Uebersicht II, 1, S. 181 ff.

**) S. Stickel S. 264. Damit vgl. noch Keil, die Hiram-

gerade als das Goldland, wo das beste Gold gewonnen wird. Dies führt mit Sicherheit auf Arabien. — Weiter sagt man: „dem Verf. ist der Nil bekannt, daher die von ihm entlehnten Bilder 9, 26. 8, 11 f. 7, 12“. Aber die letzte dieser Stellen gehört gar nicht hieher, weil sie ganz allgemeinen Inhalts ist, und in Bezug auf die beiden ersten ist zu bemerken, dass die Papyrusschiffe nicht blos Exod. 2, 3 sondern auch Jes. 18, 2 vorkommen. Nicht nur das W. אֵבֶה ist echt semitischen Ursprungs, sondern auch die Sache war, wie schon die richtige Etymologie von תֵּבָה zeigt, den Semiten wohl bekannt *). Die Stelle 8, 11 kann streng genommen eher dafür zum Beweise gebraucht werden, dass dem Verf. das גֹּמֶא, der gut hebräische Name für Schilf, bekannter war als die ägyptische Papyrusstaude (אָחוּ). — „Der Dichter — so wird ferner bemerkt — hat die Mausoleen der ägypt. Könige gesehen 3, 14 f.; er kennt den ägyptischen Mythus vom Phönix 29, 18, die in Aegypten übliche Gerichtsordnung 31, 35“. Allein wenn 3, 14 f. auch auf Mausoleen bezogen wird, so berechtigt dies noch nicht, sofort an Aegypten zu denken. Auch bei den Hebräern hielt man auf prächtige Grabmäler (Jes. 22, 15 ff.) und füllte sie selbst mit Schätzen an (Joseph. de bell. jud. I, 2, 5). Die Felsengräber in Palästina haben viel Aehnlichkeit mit den Aegyptischen **). Allein es ist gewaltsam, das בָּתִּים 3, 15 auf Grabdenkmäler zu beziehen; der Ausdruck wie der Context fordern an Paläste zu denken, welche mit den während des Lebens erworbenen Schätzen angefüllt wurden, und hier ironisch Trümmer חֳרָבוֹת genannt werden. — Der Mythus vom Phönix kann auf keinen Fall 29, 18 gemeint sein, schon weil sich nicht nachweisen lässt, dass חוֹל je diese Bedeutung haben könne

---

Salom. Schifffahrt S. 62 ff. und was Wellsted, Reisen in Arabien herausgeg. von Roediger I, S. 218 bemerkt.

*) Vgl. Dietrich, Abhandlungen für Semit. Wortforschung S. 32 ff.

**) Vgl. die Abhandlung von Thenius über die Gräber der Könige von Juda, in Illgens Zeitschr. f. histor. Theol. 1844. H. 1.

oder gehabt habe, sodann weil gerade die exegetische Tradition, auf welche man sich vornämlich beruft, hier auf nichts als sehr junge Tradition hinausläuft, an der LXX durchaus keine Stütze hat *). Endlich der Stelle 31, 35, in der ein schriftliches Gerichtsverfahren vorausgesetzt sein soll, lassen sich andere, 13, 22. 23, 3 ff. entgegenhalten, wo ein mündliches Verfahren bei Gericht vorausgesetzt wird. Sodann ist auch die Auslegung jener Stelle keineswegs so gesichert, dass man daraus auf die Sitte eines dem ägyptischen entsprechenden gerichtlichen Verfahrens mit Grund schliessen darf **).

Am scheinbarsten beweisend für jene Annahme ist die Schilderung des Nilpferdes und des Krokodils 40, 15—41, 26; denn die Schilderung des Kriegsrosses (39, 19—25) kann nicht im Geringsten für das durch seine Reiterei vor andern Ländern berühmte Aegypten zeugen, da schon Salomo nicht nur 4000 Wagenpferde und 12000 Reitpferde und Renner hatte (1 Kg. 5, 6 u. 8. 9, 19. 10, 26), sondern auch einen bedeutenden Pferdehandel trieb (1 Kg. 10, 28 f.) ***). Aber in Betreff der Schilderung jener beiden Thiere ist ein Mehrfaches zu bedenken. Einmal werden beide gerade als Wunderthiere der Ferne mit besonderer Vorliebe vom Verf. geschildert. Dies eignet sich mehr für ausländische als für einheimische, bekannte Thiere. Sodann ist wenigstens das Krokodil den Hebräern wohl bekannt gewesen, wie seine mehrfache Erwähnung im A. T. zeigt. Ferner sieht man den Schilderungen sehr deutlich das poetische Idealisiren an. Nach der Natur sind diese Zeichnungen schwerlich entworfen, zumal sich aller Wahrscheinlichkeit nach einige Ungenauigkeiten in denselben finden, die der wirklichen Natur nicht entsprechen, wie die Unschädlichkeit des Nilpferdes und die Art es zu fangen, 40, 20 u. 24 †). Endlich sind hiebei die Zeitverhältnisse, unter welchen das Buch entstanden ist, nicht ausser Acht zu lassen (s. §. 296).

Wenn nun dem Gesagten zufolge das Buch seinem Ursprunge nach für ein echt hebräisches zu halten ist, so tritt uns noch die

---

*) Vgl. Stickel a. a. O. S. 268 f.

**) S. Stickel a. a. O. S. 192 ff.

***) Vgl. Keil, Comment. über d. BB. der Könige S. 158 ff.

†) Vgl. Stickel a. a. O. S. 219 ff.

Frage entgegen, warum denn der Dichter die Scene in ein fremdes Land verlegt und der Erzählung dadurch ein fremdes Colorit verliehen habe? Diese Frage lässt sich nicht damit erledigen, dass man auf den überlieferten Stoff des Gedichts hinweist und den Dichter durch denselben gebunden sein lässt. Denn von der freien Bearbeitung des Stoffs ganz abgesehen, muss doch der Dichter gerade diesen Stoff mit Vorliebe und frei gewählt haben, als einen seinen Zwecken ganz entsprechenden. Sodann hat er auch in dem Gedichte selbst sichtlich diesen fremden Charakter möglichst aufrecht zu erhalten sich bemüht und damit dargethan, dass dieser Darstellung eine bestimmte Absichtlichkeit zu Grunde liege. Diese Frage hängt vielmehr mit der ganzen Stellung des Verf. zum Gesetze aufs genaueste zusammen (vgl. darüber §. 294). Je mehr er sich in dieser Beziehung auf einen freieren, universelleren Standpunkt stellen musste, desto angemessener war ein nicht-palästinensisches Gebiet für den Ort der Handlung.

§. 294.

Zeitalter des Buchs. Angeblich hohes Alter desselben.

Die Ansicht, dass das B. Hiob dem höchsten Alterthume angehöre, und entweder aus der vormosaischen oder doch spätestens aus der Mosaischen Zeit herstamme, vielleicht von Moses selbst verfasst sei, ist eine althergebrachte *), der es auch in neuerer Zeit nicht an sehr entschiedenen Vertheidigern gefehlt hat **).

---

*) So schon Kirchenväter, Talmudisten und Rabbinen, vgl. Carpzov, introd. II, p. 52 sq.; Michaelis, Einleit. I, S. 88—90. S. auch Ewald und Dukes Beiträge I, S. 78.

**) Vgl. namentlich Michaelis, Einleit. I, S. 65 ff.; Eichhorn, Einleit. V, S. 153 ff.; Jahn, Einleit. II, S. 799 ff.; Stuhlmann, d. B. Hiob übers. S. 55; Bertholdt, Einl. S. 2132 ff. u. A. Die allerdings meist sehr schwachen Gründe, mit welchen diese ihre Ansicht zu stützen suchten, wurden oft durch keine besseren widerlegt, wie z. B. von Hasse im Magaz. f. die bibl. orient. Literatur I, S. 171 ff.

Indess von der Mosaischen Abfassung ist von vornherein ganz zu abstrahiren, obgleich dieser Annahme eine gewisse Wahrheit zu Grunde liegt. Denn leugnen lässt sich nicht, dass unser Buch eine Anzahl von Ausdrücken mit dem Pentateuche, insbesondere der Genesis gemeinsam hat. Dahin gehören Bezeichnungen wie קְשִׂיטָה 42, 11 vgl. Gen. 39, 19 (und bei Wiederholung derselben Sache Jos. 24, 32); שֶׁמֶץ 4, 12. 26, 14 vgl. שִׁמְצָה Exod. 32, 25; מִשֵּׁשׁ 5, 14. 12, 25 vgl. Deut. 28, 29, sonst nur noch in der Genes. (31, 34 u. 37 auch im Piel aber in abgeleiteter Bedeutung, und Gen. 27, 12. 21 u. 22 im Kal); גִּמֵּא 39, 24 vgl. Gen. 24, 17; רֹאשׁ פְּתָנִים 20, 16 vgl. Deut. 32, 33; אָחוּ 8, 11 vgl. Gen. 41, 2; עֲבֻדָּה servitium 1, 3 vgl. Gen. 26, 14; שִׂיחַ Gesträuch 30, 4. 7 vgl. Gen. 2, 5. 21, 15; אֵד 36, 27 vgl. Gen. 2, 6 u. a. W. — Allein diese Uebereinstimmung lässt sich erklären, ohne dass sie jenen aus ihr gezogenen Schluss rechtfertigt. Diese Ausdrücke gehören mit zu dem ganz alterthümlichen Charakter, welchen der Dichter seinem Gedichte nicht besser aufzuprägen hoffen durfte als dadurch, dass er auch in dieser Hinsicht auf eine so alte und sichere Quelle, wie der Pentateuch ist, zurückging. Dass jedoch daneben der stylistische Charakter des Pentateuch, namentlich in seinen poetischen Bestandtheilen sich wesentlich vom B. Hiob entfernt, bedarf gegenwärtig keines Beweises mehr. Wer beim Pentateuche die Mosaische Abfassung anerkennt, kann sie bei unserm Buche unmöglich statuiren.

Aehnlich verhält es sich mit der Ansicht anderer Kritiker, welche nur im Allgemeinen das hohe Alter des Buchs vertheidigen. Man kann ihre sämmtlichen Beweisgründe, wie sie am vollständigsten bei Bertholdt vorliegen, abgesehen von einigen ganz verkehrten, jetzt antiquirten Vorstellungen *), darauf zurückführen, dass das Buch einen durchaus alterthümlichen Geist athme, sich darin „alles patriarchalisch abwinde“ und bestimmte Beziehungen auf das Mosaische Gesetz fehlen. Auch hier liegt eine grosse

---

*) Z. B. dass die nachmosaische Zeit keine Theophanien mehr kenne; s. dagegen Umbreit, Hiob S. XXXIX ff., de Wette, Einl. S. 435.

Wahrheit zu Grunde, nämlich die Wahrnehmung der grossen Kunst und Geschicklichkeit, mit welcher der Dichter seinen Gegenstand verarbeitet und ihm das antike Gewand angelegt hat. Die Fiktion ist hier so täuschend, wie bei jedem guten Kunstwerke, dass man sie geradezu für Wahrheit gehalten hat. Dass wir aber guten Grund haben, hier eine dichterische Fiktion zu erkennen, erhellt aus folgenden Wahrnehmungen:

1) Ungeachtet jenes antiken Colorits finden sich mehrfache Hinweisungen darauf, dass der Verf. in späterer Zeit lebte und jenes Alterthum, welches er so treffend zeichnet, längst hinter sich liegen sah. Denn einmal kann der Inhalt seines Buchs, die Tendenz dieses Problem zu lösen, durchaus nicht in die Zeit der Gesetzgebung selbst fallen, und noch weniger in eine frühere Periode. Das Problem setzt eine so tiefe Anschauung der Sünde, der Schuld, des Uebels voraus, wie sie nur durch das Gesetz erlangt werden konnte. Es musste schon eine Erfahrung in dieser Hinsicht, ein Durchleben des Gesetzes vorausgehen, damit sich dem Gemüthe in solcher Stärke die Bedeutung dieses Problems aufdrängte. Dazu kommt, dass der Stoff mit so viel künstlerischem Geschick angelegt und bearbeitet ist, dass wir in keiner Weise berechtigt sind, eine derartige Poesie in den Anfang eines kräftigen poetischen Lebens zu verlegen. Man denke nur an die echt künstlerische Zeichnung der verschiedenen Persönlichkeiten des Buchs, worin schon ein Ansatz zum Drama liegt. Man denke an den durchgebildeten Strophenbau, an den so sehr regelmässigen Parallelismus der Glieder, womit sich, was wir im Pentateuche von Poesie finden, gar nicht in Vergleich stellen lässt. Endlich zeigt das Buch einen solchen Grad von vielseitiger Bildung des Verf., eine so tiefe Beobachtung in den verschiedenen Zweigen des menschlichen Wissens, wie Astronomie, Naturkunde, Geschichte der Völker (vgl. z. B. C. 12), dass wir dadurch nothwendig in eine spätere Zeit geführt werden. Vergleichen wir damit das geistige Leben der Israeliten, wie es uns im Pentateuche entgegentritt, so finden wir nach der besseren Seite hin dasselbe betrachtend, darin eine viel grössere Einfachheit und Concentration, wogegen sich unser Verf. unverkennbar inmitten eines bunten, vielbewegten Lebens befindet, und dasselbe mit sinnigem Geiste erfasst, beobachtet und durchdrungen hat.

2) Mit Vorliebe verweilt zwar der Verf. besonders bei Schil-

derungen der patriarchalischen Zeit *). Die Autoritäten, auf welche er sich demgemäss stützt, sind nicht sowohl das geschriebene Gesetz, als vielmehr bejahrte Männer mit reicher Erfahrung, weisen Sprüchen und himmlischen Offenbarungen, vgl. 4, 12 ff. 5, 27. 8, 8. 12, 12. 15, 10. 18 u. a. Es ist als träten diese Autoritäten gleichsam an die Stelle des Mosaischen Gesetzes. Gleichwohl blickt schon eine Bekanntschaft mit demselben da hindurch, wo der Dichter von der Schöpfung insbesondere des Menschen redet, wo sich oft eine wörtliche Bezugnahme auf die Mosaische Urkunde nicht verkennen lässt, wie 15, 7. 26, 6 ff. 38, 4 ff. (poetische Ausführungen von Gen. 1 u. 2). Vgl. noch 4, 19 u. 10, 9 mit Gen. 3, 19; 12, 7—10 mit Gen. 1, 19—25 u. 9, 2; 27, 3 mit Gen. 2, 7. In 22, 15 f. u. 18, 15 ist auf uralte Strafgerichte wie die Sündfluth und die Zerstörung Sodoms und Gomorrha's angespielt. Aber alle diese Beziehungen, woran das Buch besonders reich ist, passen noch immer sehr gut zu dem Alterthume, welches der Dichter schildert. Er hält sich absichtlich an jene Traditionen aus der Urzeit, deren Kunde jener patriarchalischen Zeit bereits füglich angehören kann. — Schon weiter geht aber der Dichter, wenn er in seine Schilderungen solche aufnimmt, welche eigentlich erst einer spätern Zeit und religiösen Entwicklungsstufe angehören, wie die ausführlichen poetischen Darstellungen des Scheol (z. B. 3, 17—19. 7, 7 ff. 14, 10 ff. 16, 22. 17, 6. 30, 23 u. a.), wie sie erst in der Psalmenpoesie erscheinen **). — Noch bestimmter giebt sich aber der Verf. in seiner Abhängigkeit vom Gesetze kund, wo er gleichsam sich selbst vergessend auf gesetzliche Bestimmungen Bezug nimmt, und damit aus späteren ihm geläufigen Anschauungen heraus redet. So wenn 22, 6 vom unbarmherzigen Pfänden die Rede ist mit Rücksicht auf gesetzliche Vorschriften wie Exod. 22, 26. Deut. 24, 6. 10—14. Die Vor-

---

*) Vgl. Pareau, instit. interpr. V. T. pag. 552: tempus quo princeps persona ejusque adeo sodales vixerint, tam manifesto est ipsi patriarcharum Hebraeorum aevo proximum, ut de eo quidem vix dubitari possit; pag. 553: universe summae antiquitatis nota huic libro ubique fere impressa est.

**) Vgl. H. A. Hahn de spe immortal. sub V. T. etc. pag. 27.

schriften, welche die Pflichten gegen Leidende, Fremde und Arme, Wittwen und Waisen einschärfen (vgl. z. B. Exod. 22, 20 ff. Lev. 25, 35 ff. Deut. 19, 14. 27, 17 ff.) schweben dem Verf. vor an manchen Stellen, wie 6, 27. 24, 2—4. 9 u. a.; eben so wohl die Verbote des Gestirnkultus (Deut. 4, 19. 17, 3) in C. 31, 26. 27. Entschiedene wörtliche Reminiscenzen finden sich z. B. 5, 14 יְמַשְׁשׁוּ בַצָּהֳרָיִם, vgl. Deut. 28, 29 הָיִיתָ מְמַשֵּׁשׁ בַּצָּהֳרַיִם, wo schon der Gebrauch des W. משש, das sich ausser dem Pentateuche nirgends findet, für Entlehnung aus demselben entscheidet. Eben so ist 31, 11 genommen aus Lev. 18, 17 vgl. 20, 14, woraus die merkwürdige Uebereinstimmung des הִוא mit dem Sprachgebrauche des Pentateuchs zu erklären, so wie die eigenthümliche Beziehung des זִמָּה auf Fleischessünden, wovon der eigene Sprachgebrauch des Buchs abweicht 17, 11 *). Nach solchen Stellen sind dann andere zu beurtheilen, wo man nicht ohne Scheu Bedenken getragen hat, dergleichen Beziehungen anzuerkennen. So die אִמְרֵי קָדוֹשׁ, auf welche Hiob 6, 10 sich beruft. Hier kann nach dem Contexte nur eine bekannte Autorität, ein positives geschriebenes Gesetz verstanden werden. Dazu passt auch die Bezeichnung Gottes als des Heiligen trefflich; sofern der Grundton des Gesetzes die Heiligkeit Gottes ist, und diese Gesinnung vor Allem vom Volke gefordert wird. Doch ist dabei nicht ausser Acht zu lassen, dass der Dichter sich seinem ganzen Plane gemäss etwas unbestimmt ausdrücke, um den alterthümlichen Charakter des Ganzen aufrecht zu erhalten. Eben so ist es zu verstehen, wenn 23, 12 vom Gebote der Lippen und den Worten Gottes die Rede ist im Gegensatz zu dem eigenen Willen (חקי) des Menschen. Auch die Erwähnung der „Erkenntniss der Wege Gottes“ 21, 14, welche der Frevler verschmäht, setzt eine objektive Möglichkeit derselben durch eine den Menschen gegebene göttliche Offenbarung voraus, so dass von einer blossen „natürlichen Gotteserkenntniss“ dort schwerlich die Rede sein kann.

3) Zu dieser eigenthümlichen Stellung des Gedichts zum Gesetze muss nun der Verf. seinen guten Grund gehabt haben, und

---

*) Vgl. auch Hengstenberg, Beiträge II, S. 52.

dieser kann füglich in nichts Anderem gesucht werden als in dem Kerne des Buches selbst, in seinem Probleme und der Art, wie der Dichter dasselbe aufgefasst und erledigt wissen will. Ganz räthselhaft würde nämlich das Buch werden, wollte man jenes Verhältniss als blosse Lossagung von einem „engherzigen partikularistischen Standpunkte“ auffassen *). Auf diese Vorstellung kann man nur gerathen, wenn man das Problem des Buchs und seine Lösung selbst im Gegensatze gegen die gesetzlichen Anschauungen denkt (s. dagegen §. 289 f.). Dann ist aber ganz unerklärbar, wie der Verf. zu jener sichtbaren Vorliebe für das Gesetz und den Pentateuch kam; er hätte jede Beziehung und Anspielung darauf sogleich vermeiden müssen. Ein so eigenmächtiges Verlassen des gesetzlichen Standpunktes aber wäre in den Zeiten des A. B. keine echte Freiheit, sondern Willkühr und Frivolität gewesen, die wir mit der tiefen Frömmigkeit des Dichters nicht zu vereinigen wissen. Was man ihm zugeschrieben hat, passt nicht auf ihn, sondern nur auf die Leichtfertigkeit des vom theokratischen Prinzipe abgefallenen Theiles des Volks **). — Ganz anders stellt sich die Sache, wenn wir auf den Inhalt des Buches selbst tiefer eingehen und darnach die Frage aufwerfen, wie der Verf. bei aller Anhänglichkeit an das Gesetz doch es für angemessen habe finden können, einen freieren Standpunkt für diesen Fall zu wählen und sich auf ein allgemeineres Gebiet zu begeben? Sehr richtig hat Umbreit in dieser Hinsicht hervorgehoben, wie durch die blosse Berufung auf das Gesetz der ganze Bau des Ge-

---

*) Wie z. B. de Wette sagt: „Der Verf. hatte so wie die Fesseln des gewöhnlichen Vorsehungsglaubens, die noch weit drückenderen des theokratischen Partikularismus abgelegt“. S. Beitr. z. Charakterist. des Hebr. in Daub und Creuzer's Studien III, S. 286 f.

**) Die weitere Bemerkung de Wette's a. a. O. S. 287: „überhaupt muss man das Vorurtheil auch sonst aufgeben, dass der Mosaismus in der Gestalt, wie wir ihn in den andern Büchern des A. T. finden, die ganze Nation aller Zeiten und Individuen beherrscht haben soll“, hat nur sehr beschränkte, nicht aber die allgemein gültige Wahrheit, die ihr Urheber ihr beilegt.

dichts zerstört und unmöglich gemacht worden wäre. „Auf das Gesetz fest gestützt, hätte Hiob in keinem Falle zu solchen kühnen Reden seinen Mund öffnen dürfen, wie wir gleich anfangs in dem Buche vernehmen, und von den Freunden zum Gesetz als unwiderleglicher Autorität hingeführt, hätte er natürlich verstummen müssen“ *). Dazu kommt aber noch folgender Gesichtspunkt. Der Verf. hat es mit dem Leiden des Frommen und dessen Verhältniss zur göttlichen Gerechtigkeit ganz im Allgemeinen zu thun. Die Frage, wo die vollste Offenbarung dieser Gerechtigkeit sich finde, beschäftigt ihn hier gar nicht, sondern nur das Allgemeine jenes Verhältnisses. In dieser Beziehung liefert aber das Gesetz keinen erschöpfenden Aufschluss; es lässt sich nicht weiter ein, und kann sich seiner Natur und Bestimmung nach nicht weiter einlassen auf die Frage: warum der Fromme von Gott mit Leiden überschüttet werde. Es hat genug zu thun mit der Bestimmung der Grundbegriffe, auf welchen die ganze Frage in ihrer Schwierigkeit ruht, der Gerechtigkeit Gottes und des Uebels in der Welt. Der Dichter sieht sich daher genöthigt, einen allgemeineren Standpunkt zu betreten, indem er das Gesetz hierüber nicht ausreichend erkennt, und leitet deshalb die Lösung des ganzen Problems durch eine neue Offenbarung Gottes ein (C. 38 ff.) **). Schwerlich darf man darin eine blos dichterische Einkleidung sehen. Das Ganze des Gedichts arbeitet darauf hin, zu zeigen, wie sehr es in dieser Hinsicht einer solchen Offenbarung noch bedürfe. Hiobs ganzes Sehnen ist ja darauf gerichtet. So liegt hier der tiefe Gedanke zu Grunde, dass bei dem Conflikte, in welchen der Mensch hienieden durch das Uebel hineingeräth, nur durch göttliche Offenbarung geholfen werden könne, und der Mensch selbst und aus eigener Kraft nie diesen Widerstreit zu lösen vermöge, der zwar auf dem Boden des Gesetzes geboren, aber auf demselben allein nicht gehoben werden könne.

Hiezu stimmt auch ganz die Beobachtung, welche wir in dem Buche rücksichtlich des constanten und höchst instruktiven Ge-

---

*) Vgl. Umbreit, Hiob S. XLI.

**) Auf die Bedeutung dieses Momentes hat schon, wenn auch in nicht genügender Weise, Baumgarten-Crusius, bibl. Theol. S. 69 u. 216 hingewiesen.

brauches der Gottesnamen machen. Wo der Verf. selbst redet, im Eingange und Schlusse, wie in den eingeschobenen historischen Notizen (38, 1. 40, 1. 3. 6. 42, 1), gebraucht er vielfach den Namen Jehova; dagegen in der eigentlich dichterischen Substanz des Buches werden regelmässig die allgemeineren Gottesnamen אלוה, אל, שדי u. a. angewandt. Dieser Umstand hängt mit dem ganzen Gange des Gedichts eng zusammen. Der Dichter geht von einem bestimmten theokratischen Gesichtspunkte aus. Sein Gott ist kein anderer als Jehova, der Gott Israels. Dasselbe ist auch noch bei Hiob der Fall, so lange er sich zu Gott hält 1, 21. Aber Gott aufgebend, ihn den Lebendigen aus seinem Bewusstsein verlierend, wird ihm Jehova zu Elohim; und die Freunde, welche doch im Grunde mit ihm auf gleichem Boden stehen und daher auch in Irrthum gerathen, theilen mit ihm denselben Gottesnamen und Gottesbegriff. Für Hiob muss Elohim daher erst wieder zu Jehova werden von C. 38 an, indem Gott sich in neuer Offenbarung zu ihm bekennt und ihm zu Wahrheit und Recht verhilft. Zu der Opposition, in der Hiob sich gegen Gott befindet, gehört nothwendig der allgemeine Gottesname; zu der Apologie Gottes, welche die Freunde liefern, gehört — was sie ihrem innersten Wesen nach charakterisirt — derselbe Name. Nur einmal bricht auch bei Hiob 12, 9 der Jehova-Name durch, aber nur weil eine ganz bestimmte Beziehung auf die Genesis stattfindet, also in mehr objektiver, referirender Haltung der Rede.

Man hat den letzterwähnten Umstand auf die verschiedenartigste Weise erklärt. Gar nicht stichhaltig fiel die Benutzung desselben zu kritischen Zweifeln an der Integrität des Buches aus (s. darüber später). Man erklärte die allgemeinen Gottesnamen für poetischer und stärker als den speziell theokratischen *). Allein auch die Stellen 1, 12 u. 12, 9 sind poetisch gehalten und haben doch den Namen Jehova. Die erstere zeigt namentlich recht deutlich, welch grosses Gewicht der Verf. auf jenen Namen legt, welch tiefe Bedeutung er ihm zuschreibt. Ueberhaupt aber ist die Ansicht von einem derartigen Unterschied der Gottesnamen ganz

---

*) So Bertholdt, Einl. S. 2153; Gesenius, thesaur. s. v. אלהים.

unbegründet und nicht durchführbar. Statt Jehova braucht die Poesie nur das abgekürzte Jah. — Eichhorn meinte, jener Wechsel gehöre zu den Schönheiten der Dichtung, indem der Verf. einerseits sich, dem Geschichtschreiber, einen andern Charakter geben wollte als Hiob, seinen Freunden und Gegnern, weil er sich von den Kämpfenden zu unterscheiden hatte, andrerseits sich durch den Gebrauch des Namens Gottes in der Erzählung auszeichnen wollte, um sich dadurch jünger als die Dialogisten darzustellen *). Aber damit ist wieder nicht der Prolog, namentlich 1, 21 begriffen; vor allem aber beruht diese Meinung auf der Voraussetzung einer viel jüngern Entstehung des Namens Jehova als der übrigen Gottesnamen, welche durchaus unerweislich ist. — Stickel bemerkt, der Gottesname אלוה sei von dem Verf. constant gebraucht, so lange die Ausländer reden **). Allein dann kommt man gar nicht mit dem Prologe aufs reine, wo dem Hiob ausdrücklich die Kenntniss des Jehova - Namens zugeschrieben wird. — Viel sinniger ist die von Hengstenberg ***) aufgestellte Ansicht, der Gebrauch jener Namen hänge mit dem ganzen Zwecke der Fiktion zusammen, welche dahin gehe, darauf hinzudeuten, dass die Lösung des Problems nicht vom Standpunkte der Offenbarung, sondern der natürlichen Theologie aus gegeben werden soll. „Der Standpunkt ist zwar der des durch die innere und äussere Offenbarung geläuterten Gottesbewusstseins, aber sichtlich entäussert sich der Verf. aller speziellen Bestimmtheit, welche das Gottesbewusstsein durch die Offenbarung erhalten hat.“ Indess trage ich doch Bedenken, hier beizustimmen. Denn einmal scheint doch dieser Ansicht eine abstrakte Unterscheidung zu Grunde zu liegen, welche viel eher modern als althebräisch genannt werden muss. Sodann übersieht Hengstenberg die doch kaum hinweg zu leugnenden Beziehungen des Buches auf die „äussere Offenbarung“, und argumentirt so, als ob dergleichen gar nicht vorhanden wären. Endlich wird auf den, wie es scheint, sehr bedeutenden Umstand, die Art, wie das Buch seine Schlussoffenbarung an-

*) Vgl. Eichhorn a. a. O. S. 129.
**) S. Stickel, Hiob, S. 275.
***) Vgl. Hengstenberg, Beiträge II, S. 302 ff.

gesehen wissen will, keine Rücksicht genommen, und dadurch dem Verf. nicht sein volles Recht, wie er es selbst ausdrücklich verlangt, angethan.

§. 295.

Fortsetzung. Gründe für ein sehr spätes Zeitalter des Buchs.

In neuerer Zeit hat Vatke die Ansicht ausgesprochen, das B. Hiob sei wahrscheinlich im Verlaufe des fünften Jahrhunderts entstanden, was mit seiner Ansicht von der späten Entstehung des Gesetzes — der „objektiven Wahrheit, welche an sich feststeht und mit der sich nur noch das subjektive Bewusstsein auszusöhnen hat" — genau harmonirt *). Lassen wir diese Extravaganzen, die sich von selbst widerlegen, bei Seite, so finden wir die Ansicht: „die chaldäische Periode habe das Buch veranlasst und hervorgebracht", nachdem sie früher schon von mehrern Theologen (Clericus, Warburton u. a.) aufgestellt war, besonders seit Bernsteins Abhandlung zu fast allgemeiner Herrschaft erhoben **). Die Kritik liess sich bei dieser Bestimmung hauptsächlich von zwei Argumenten leiten.

Einmal legte man ein grosses Gewicht auf den linguistischen Charakter des Buchs. Man meinte in dem Buche einen so entschieden späten, aramaisirenden Sprachcharakter wahrzunehmen, dass es erst der ganz späten hebräischen Literatur angehören könne. Wie viel man dabei übersah, wie man namentlich den poetischen Charakter des Buchs ganz aus den Augen verlor, ist schon früher gezeigt worden ***). Nach jener Voraussetzung müssten Stücke, wie Richt. 5. Ps. 2. Sprüchw. 31, ohne Weiteres der spätesten Zeit angehören. Das Verhältniss in Bezug auf

---

*) S. Vatke, bibl. Theol. I, S. 563. Vgl. auch Hartmann, die enge Verbindung des A. u. N. Test. S. 393.

**) Für dieselbe erklärten sich Gesenius, Gesch. d. hebr. Spr. S. 33 ff., Umbreit, de Wette noch in der 4. Aufl. seiner Einleit. S. 365, u. A.

***) S. Th. I, 1, S. 201 ff.

die sogenannten Chaldaismen ist hier ganz dasselbe wie in unserm Buche. Gegenwärtig hat denn auch dieses Argument seine ganze Kraft verloren. Ewald (S. 65) erklärt, die Sprache und Schrift der älteren Stücke zeige kaum einige Anfänge von Verfall; nur zu Gunsten seiner kritischen Vorurtheile behauptet er zugleich, in die späteren Stücke sei „Aramäisches bereits mit Macht eingedrungen". Hirzel sagt: „Bei weitem die grösste Zahl der dem aramäischen Sprachgebrauche angehörenden Ausdrücke und Wortformen, welche man, um einen nachexilischen Ursprung des Buches zu beweisen, hervorgehoben hat, sind vielmehr als Eigenthümlichkeiten der Dichtersprache überhaupt zu betrachten, welche sich der fremden Ausdrucksweise als eines Schmuckes der Rede bedient, nicht selten aber auch durch den Gedankenparallelismus genöthigt ist, in das Sprachgebiet des Aramäischen Dialekts hinüberzugreifen, und gewiss würde das Maass dieser fremden Bestandtheile bei Hiob nicht so ungewöhnlich reich und auffallend erscheinen, wenn uns mehr Gedichte von demselben Umfange erhalten wären *). Stickel (S. 276) erklärt noch zuletzt: „Die Diction des Amos habe Eigenthümlichkeiten in den Wortformen ganz derselben Art wie im Hiob". — Bei solchen Zugeständnissen der neuesten Kritik kann man sich füglich in Betreff dieses Argumentes beruhigen.

Einen zweiten Gesichtspunkt, von welchem die Vertheidiger der exilischen Abfassung des Buchs ausgehen, bildet der angebliche Zweck desselben. „Vorzüglich beweist die Beziehung auf die Leiden und die Teleologie der Hebräer" — sagt de Wette a. a. O. Man will dem Buche mit aller Gewalt eine volksthümliche Beziehung geben. Die Unhaltbarkeit dieser Vorstellung an sich ist bereits dargethan worden (s. §. 291, 2). Hier ist nur noch der Widerspruch zu berühren, in welchen sich neuere Kritiker wie de Wette verwickeln. Indem sie noch jenes Argument als gültig festhalten und selbst die Abfassung des Buchs in der chaldäischen Periode aufgeben **), ist nicht mehr recht einzusehen,

---

*) Hirzel, Hiob S. 11, dessen Ansicht auch auf de Wette, Einl. S. 403 der 5. Aufl. u. S. 435 der 6. Aufl. bestimmend eingewirkt hat.

**) „Man darf es nicht in die chaldäische Periode herabsetzen,

wie dann das Buch überhaupt entstehen konnte, da hiemit das eigentlich produktive Prinzip, die historische Grundlage für dasselbe genommen ist. In diesem Fall erscheint es doch am gerathensten, sich mit Br. Bauer über alles hinwegzusetzen und ohne Weiteres die nachexilische Zeit als die der Abfassung zu dekretiren.

Wie mit diesem letzten Argumente, ebenso verhält es sich noch mit einem andern, freilich auch an sich sehr unbedeutendem, jedenfalls secundärem Beweisgrunde: dass die Angelologie und Satanologie des Buchs auf späten Ursprung desselben, auf chaldäischen Einfluss hinführen soll *). Es ist in keiner Weise abzusehen, wie dieser chaldäische Einfluss sich bereits vor dem Exil in dieser Art geltend gemacht haben soll. Gewiss unzureichend ist, wenn man denselben aus dem alten Handelsverkehr zwischen Babylon und Phönizien hat erklären wollen **). Will man zur Erklärung der Satanologie und Dämonologie der Hebräer durchaus einen ausländischen Einfluss statuiren, so liegt es eben so nahe, an die ägyptische Lehre vom Typhon und Typhonischen Reiche zu denken; und die Einführung des Asasel (Lev. 16, 8 ff.), verbunden mit andern Vorstellungen des Pentateuchs (Lev. 17, 7 vgl. 2 Chr. 11, 15) begünstigt selbst diese Annahme ***). — Der exilische Ursprung dieser Lehre aus dem parsischen Dualismus ist doch geschichtlich so wenig begründet, und das vorexilische Bestehen derselben auch schon durch Stellen, wie 1 Kg. 22, 19 ff. so ausser allen Zweifel gesetzt, dass man billig diese alles historischen Fundaments entbehrende Hypothese aufgeben und überhaupt darauf verzichten sollte, so genaue Grenzscheiden für das Aufkommen dieser Lehre fixiren zu wollen. — Ewald hat zuletzt wieder die früher von Herder, Ilgen, Eichhorn aufgestellte Meinung, dass der Satan unsers Buchs noch keineswegs als böser

---

aber wohl nahe daran, in die Zeit des sinkenden Reiches Juda's". De Wette, Einl. S. 436.

*) De Wette a. a. O. S. 435 führt noch in dieser Hinsicht die St. 1, 6. 2, 1. 4, 18. 5, 1. 15, 15. 21, 22. 33, 23 ff. 38, 7 an. Vgl. auch besonders Ewald, Hiob S. 64 f.

**) S. Stickel, Hiob S. 273 f.

***) Vgl. Hengstenberg, die BB. Moses u. Aegypten S. 174 ff.

Geist dargestellt werde *), zu Gunsten der vorexilischen Abfassung unsers Buches in modificirter Form erneuert, jedoch in einer Weise, welche wir kaum als irgend begründet gelten lassen können. Er will, die Vorstellung sei jünger als 1 Kg. 22, 19 ff., „indem Name und Begriff des Satans in diesem Buche zum ersten Mal erscheine", ohne zu bedenken, dass es sich hier und dort um zwei verschiedene Aeusserungen des Bösen handelt und demnach auch die Bezeichnungen des Satans in seiner jedesmaligen Funktion wechseln. Wenn Ewald weiter behauptet, im Hiob erscheine „die Trennung zwischen Bösen und Guten im Geisterreiche noch nicht als vollendet, wie Sacharj. 3, 1. 2", so verkennt er, dass das „Kommen des Satans in die göttliche Rathsversammlung" doch lediglich der poetischen Darstellung des Prologs angehört, so wie dass die St. Sach. 3 unstreitig gerade mit Rücksicht auf die unsrige entstanden ist. Allerdings hätte auch jene Fiktion nicht stattfinden können, im Falle, dass die hebräische Vorstellung im Dualismus befangen war. Gegen diesen aber sprechen das B. Hiob und Sacharj. in gleicher Weise und stehen darin auf wesentlich gleichem Boden. — Was aber die Lehre des Buchs von den guten Engeln betrifft, so lässt sich, insbesondere auf die Angelologie des Pentateuchs, namentlich der Genesis gesehen, auf welche der Verf., wie es scheint, spezielle Rücksicht nimmt, gewiss nichts finden, worin das Buch Merkmale spätern Ursprungs verriethe. Hier lässt sich ja fast jeder Zug belegen, und wie stellt sich die Sache erst, wenn man bedenkt, wie in dieser Vorstellung die Poesie und Phantasie des Dichters immer einen freieren Spielraum erfordert. Wenn Ewald auch hier

---

*) S. dagegen Gesenius, thes. III, p. 1328. Im Grunde ist es auch nur ein theologisches Missverständniss, welches hier obwaltet und am besten gehoben wird durch die Bemerkung von Nitzsch, System §. 118: „Der Zusammenhang des Schuld-Uebels mit dem übrigen und mit dem ganzen Verderben der Menschen bezeugt sich auch dadurch, dass der arge Widerwärtige (Zachar. 3, 1), wie die Namen Satan, *διάβολος*, *ἀντικείμενος*, *κατήγορος* es aussprechen, mit der Neigung des Verführers und Versuchers den Charakter des Verklägers vereinigt".

meint: „die Vorstellung unsers Buches von dem schwebenden innern Zustande der höhern Geister steht mitten zwischen der altmosaischen, wornach die Engel gar keinen besondern Willen haben und der spätern, welche das Gute und Böse auch in den zahllosen Heeren der Geister streng scheidet“, so ist schwer zu sagen, was dies eigentlich heissen soll. Man sieht daraus nur, wie unklar man selbst wird, wenn man unserm Buche unklare und schwebende Vorstellungen aufdringen will. Unser Buch hält in Betreff der guten höhern Geisterwelt wesentlich die Vorstellung vom Dienste der Engel, der Vollstreckung des göttlichen Willens namentlich zum Heile der Menschen fest, in welcher sich die strengste Identität derselben mit dem ganzen A. T. darlegt. Mit dieser einfachen Vorstellung lassen sich im Grunde alle Stellen genügend erklären.

Endlich hat man sich noch auf eine Anzahl von angeblich späten „Sitten und Zuständen“ berufen *). Aber keine dieser Beziehungen führt auch nur mit irgend welcher stringenter Beweiskraft auf die Zeit des Exils oder überhaupt in eine späte Zeit des Reiches Juda. Was soll es z. B. wohl beweisen, wenn man anführt, der Verf. rede häufig vom Schreiben und Aufzeichnen vieler Gegenstände? Damit kann doch höchstens erwiesen werden, dass der Verf. nicht im uralten, patriarchalischen Zeitalter lebte. An den meisten der betreffenden Stellen hat man völlig übersehen, dass der Dichter ganz allgemeine Erfahrungen ausspricht. Er gefällt sich gerade darin, mit erweitertem Horizonte die Weltbegebenheiten zu überschauen und in den Kreis seiner Betrachtungen zu ziehen. Und wie er die verschiedenen Länder, so weit er sie kennt, überschaut, so geht auch die Geschichte der Völker in ihren allgemeinsten Umrissen an seinem Geiste vorüber. Nichts kann verkehrter sein, als bei den Verhältnissen und Zuständen, wie der Dichter sie schildert, z. B. den Ungerechtigkeiten in der Welt, der Bedrückung der Leidenden, dem Ueberhandnehmen der Gottlosigkeit u. dergl. m., sofort an blos palästinensische Ver-

---

*) De Wette, Einleit. S. 435 beruft sich dafür auf 13, 26. 19, 23 f. 31, 35; 5, 4. 15, 28. 24, 12. 29, 7. 39, 7; 22, 24 f. 27, 16 f. 31, 24. C. 28; 3, 14 ff. 12, 18 ff. 15, 19. 9, 24. 12, 6. Vgl. Bernstein a. a. O. S. 79 ff.

hältnisse zu denken. Ueberdiess ist es eine grundverkehrte Vorstellung, als ob in allen diesen Schilderungen nur nationale Verhältnisse zwischen Theokratie und Heidenthum berücksichtigt seien. Wenn der Verf. von Kämpfen, feindlichen Invasionen u. s. w. redet, so giebt dies gar kein Recht, sofort an die Einfälle der Assyrer und Babylonier in Palästina zu denken. Dazu sind seine Schilderungen viel zu allgemein gehalten. Von einem Exile im eigentlichen Sinne ist z. B. 12, 17 ff. nicht im entferntesten die Rede. Denn gesetzt auch, es wäre hier von Deportationen ganzer Völker geredet, so konnte der Verf. solche Ereignisse füglich auch aus viel früherer Zeit als der exilischen im Sinne haben, da dergleichen Massregeln sich ebenso weit verbreitet als bereits im frühesten Alterthume angewandt finden *).

§. 296.

Fortsetzung. Positive Bestimmung des Zeitalters des Buches.

Nach dem zuletzt Bemerkten kann es nicht mehr befremden, wenn neuere Gelehrte die Annahme einer exilischen Abfassung ganz aufgeben. Dies ist bereits von de Wette, Hirzel, Ewald geschehen. „Die Abfassung im Exil ist nicht mehr zu halten; es mangelt ihr zu offenbar der Boden im Gedicht, welcher in der früheren Zeitperiode liegt“ **). Damit ist indess nur ein negatives Resultat gewonnen. Wie schwankend noch in dieser Hinsicht das positive Ergebniss sich gestaltet, zeigen noch die neuesten höchst unsichern Urtheile über diesen Punkt ***).

Schon Aeltere dachten mehrfach bei Bestimmung der Abfassungszeit an das Davidisch-Salomonische Zeitalter der hebräischen Poesie †). Unter ihnen dürfte Luther besonders zu

---

*) Vgl. Gen. 47, 21 und dazu Gesenius, de Pentat. Samarit. pag. 38 sq., Tuch im Comment. z. d. St.

**) So Stickel, Hiob S. 273.

***) Vgl. z. B. Vaihinger, Hiob S. 23 ff., Herbst Einleit. herausgeg. v. Welte II, 2, S. 197.

†) Vgl. Carpzov, introd. II, pag. 53 sq. u. de Wette, Einleit. S. 435.

nennen sein, dessen genialer, glücklicher Takt auch hier das Richtige getroffen zu haben scheint. Auch unter den neueren Kritikern hat es nicht an Vertheidigern dieser Ansicht gefehlt *). Wir tragen kein Bedenken, uns zu derselben zu bekennen, ohne damit über die Person des Verfassers etwas bestimmen zu wollen (was ganz ausserhalb der Grenzen der Kritik liegt), oder gar, wie einige Aeltere gemeint haben, den Salomo selbst für den Dichter ausgeben zu wollen. — Folgende Gründe scheinen uns in dieser Hinsicht vorzüglich entscheidend:

1) Schon die Geschichte des Buchs, so weit sie sich verfolgen lässt, führt uns in dieses Zeitalter. Dass dasselbe im Exil bereits vorhanden war, beweist schon zur Genüge die Art, wie sich Ezechiel darauf bezieht 14, 14 ff. Seine Existenz vor dem Exile geht aber noch deutlicher aus den Weissagungen des Jeremias hervor. Keiner prophetischen Individualität musste unser Buch so ganz und gar zusagen, als der des Jeremias. Er enthält die tiefsten und reichsten Anklänge an dasselbe. So vor allen in der berühmten Stelle Jer. 20, 14—18 vgl. mit Hiob 3, der Verwünschung des Geburtstages **). Auch anderweitig zeigen sich die Spuren von dergleichen Anklängen, vgl. Jer. 20, 7. 8 mit Hiob 12, 4. 19, 7. Jer. 49, 19 mit Hiob 9, 19 u. a. — Viele Stellen in den Klageliedern erinnern an Hiob, wie Thren. 2, 16 an Hiob 16, 9. 10. 27, 23; Thr. 3, 7—9 an Hiob 19, 7. 8; Thr. 3, 14 an Hiob 30, 9 vgl. 12, 4; Thr. 3, 15 an Hiob 9, 18 u. a. ***). — Aber auch an Spuren eines diese Periode noch bedeutend überragenden Alters fehlt es nicht in den Schriften älterer

*) So Doederlein, schol. in libr. poett. p. 2, Stäudlin, Beitr. z. Philos. u. Gesch. der Rel. u. Sittenl. 2, S. 258 ff., Richter de aetate l. Jobi definienda, Lps. 1799 (auch hinter der Rosenmüllerschen Ausg. v. Lowht de poesi s. Hebr.) §. 11; Rosenmüller, Schol. p. 35 der 1. Ausg. (anders in der 2. Ausg. pag. 41 sq.) u. Vaihinger, über d. Zeitalter des B. Hiob, in den theol. Stud. u. Kritik. 1846, S. 159 ff.

**) Vgl. hier besonders Kueper, Jeremias S. S. interpr. pag. 164 sq.

***) Vgl. Ewald, Hiob S. 3 ff. u. 66.

Propheten. Dahin gehört vor allen die St. Jes. 19, 5, deren fast wörtliche Uebereinstimmung mit Hiob 14, 11 jeden Gedanken an ein zufälliges Zusammentreffen ausschliesst. Eben so wenig kann Hiob hier entlehnt haben *); denn bei ihm steht die Stelle im schönsten, engsten Zusammenhange, während sie im Jes. sich bei näherer Betrachtung als Anwendung eines fremden Ausspruchs auf den gegenwärtigen Fall kundgiebt. Vgl. noch Jes. 19, 13. 14 mit Hiob 12, 24. 25 u. Jes. 59, 4 mit Hiob 15, 35. — Ferner lassen sich bei Amos mehrere Beziehungen auf unser Buch kaum verkennen. Wollen wir auch den Ausdruck Am. 4, 13 „der da schreitet über der Erde Höhen" nicht als Beziehung auf Hiob 9, 8 fassen **), obwohl es immer auffallend ist, dass dieser Prophet in demselben Verse das seltene Wort עֵיפָה braucht, das ausserdem nur noch Hiob 10, 22 (עֵיפָתָה) zu finden ist, so möchte doch in Am. 5, 8 eine frappante Anspielung auf Hiob 9, 9 u. 38, 31 nicht zu leugnen sein, so dass man sieht, wie dergl. Stellen dem Propheten stark eingeprägt und in der Erinnerung wiederkehrend waren. Die ungewöhnliche Art, wie Amos an den betreffenden Orten plötzlich einen hoch poetischen Ton anstimmt, spricht nicht minder dafür, dass er sich hier an ältere Dichter anschliesst.

Insbesondere zu besprechen ist hier aber noch das merkwürdige Verhältniss, in welchem Hiob zu den Proverbien steht. Auf die bedeutende Verwandtschaft beider Schriften wies namentlich J. D. Michaelis hin, ohne indess die Erscheinung tiefer zu würdigen, was auch von Späteren nur wenig geschah ***). Einerseits zeigt das B. der Sprüche eine nicht unbedeutende Anzahl von Ausdrücken und Redeweisen, die sich nur noch in unserm

---

*) Wie Hitzig, d. Proph. Jesaj. S. 218 u. 225 will. S. dagegen Kueper l. c. p. 166.

**) Am wenigsten freilich kann unser Verf. diesen Ausdruck dem einfachen Amos nachgebildet haben, wie Ewald S. 67 will, weil der Ausdruck im Hiob der schwierigere und mehr poetische ist. Vgl. noch Mich. 1, 3.

***) Vgl. Michaelis, Einleit. S. 92 ff. S. auch Rosenmüller, schol. pag. 35 sqq. u. Gesenius, Gesch. der hebr. Spr. S. 33 f.

Buche wiederfinden. Vgl. die Worte עלס Prov. 7, 18 u. Hiob 20, 18. 39, 13; תחבלות Hiob 37, 12 u. Prov. 1, 5. 11, 14. 12, 5. 20, 18. 24, 6; פתה Hiob 5, 2. Prov. 20, 19; אכף Hiob 33, 7. Prov. 16, 26; פיד Hiob 12, 5. 30, 24. 31, 29. Prov. 24, 22 *); ferner die Redensarten דכא בשער Hiob 5, 4 u. Prov. 22, 22, „Bosheit wie Wasser trinken" Hiob 15, 16. 34, 7. Prov. 26, 6 u. a. Wenn nun dergleichen Berührungspunkte sich noch füglich daraus erklären lassen, dass die Verff. beider Schriften einem gleichen Zeitalter angehören **), so führen andere bestimmte Aus-

---

*) Auch אבדון exitium u. locus exitii Hiob 26, 6. 28, 22. 31, 12 u. Prov. 15, 11. 27, 30 und תושיה Heil Hiob 5, 12. 6, 13. 11, 6. 12, 16. 26, 3. 30, 22 u. Prov. 2, 7. 3, 21. 8, 14. 18, 1 gehören hieher, obschon אבדון noch in dem korachit. Ps. 88, 12 und תושיה noch Mich. 6, 9. Jes. 28, 29 vorkommt, da bei dem letzteren die Entlehnung aus den Proverb. oder Hiob nicht zu verkennen ist, und Ps. 88 als Lied Hemans in dieselbe Periode mit beiden Schriften fällt. Wenig beweisend ist dagegen בטן für Herz, Brust; חֵךְ als Werkzeug der Rede (nicht des Geschmacks), weil diese vermeintlich ganz eigenthümlichen Bedeutungen beider Worte sich leicht aus der ursprünglichen und eigentlichen Bedeutung derselben ableiten lassen, und nicht einmal unsern Büchern ausschliesslich zukommen. Das Nämliche gilt von den meisten andern Wörtern, die Michaelis, Gesenius u. Rosenmüller noch anführen, sofern dieselben nicht gar falsch gedeutet sind, wie הַוָּה Hiob 6, 30, das Bosheit bedeutet, wie in den Psalmen überall, nicht calamitas, wofür Hiob 6, 2 u. 30, 13 הַיָּה steht, das die Proverb. gar nicht kennen.

**) Ejusmodi (sunt), ut non tam imitatione ex illo (Hiob) expressa esse videantur, quam communem potius unius ejusdemque aevi sermonem, scientiam, disciplinam, philosophandi rationem, communes denique opiniones atque notiones arguant. Rosenmueller l. c. p. 41.

sprüche, die so ganz in Gedanken und Form übereinstimmend wiederkehren, schon entschiedener auf die Annahme einer gegenseitigen Abhängigkeit. Dahin gehören St. wie Hiob 15, 7 u. Prov. 8, 25; Hiob 21, 17 u. Prov. 13, 9. 20, 20. 24, 20, Hiob 28, 18 u. Prov. 3, 15 u. a. Fragt man aber hier, auf welcher Seite die Priorität anzunehmen sei, so gilt dies unstreitig vom B. Hiob. Denn a) schon der allgemeine Charakter desselben, die hohe Originalität der Dichtung gebietet so wenig Nachahmungen wie möglich bei ihm zu statuiren, besonders Nachahmungen der Art, die über den Kreis blosser Anklänge hinausgehen und mehr den Charakter der wirklichen Benutzung einer fremden Schrift an sich tragen. b) Die Beschaffenheit der Proverb. hingegen eignet sich viel mehr für die Benutzung anderer Schriften, namentlich solcher, die wie das B. Hiob, selbst eine Fülle von alten Weisheitssprüchen enthalten wollen. Auch zwischen den Psalmen und Proverb. findet ein ähnliches Verhältniss statt. Dazu kommt, dass Aussprüche, welche im Hiob nur vereinzelt erscheinen, in den Sprüchen sich mehrfach wiederholt finden. c) Am deutlichsten ergiebt sich dies Verhältniss aus der Vergleichung der analogen Stellen selbst, namentlich der Schilderung der Weisheit Hiob 28, wie sie Prov. 3—8 u. 9 wiederkehrt. Offenbar ist hier in den Proverb. ein Fortschritt in der Entwicklung der Idee der Weisheit *), welche die etwas spätere Entstehung dieses Stückes bezeugt.

Steht demnach so viel fest, dass um die Zeit der Entstehung der Proverbia auch unser Buch entstanden und bereits vorhanden gewesen sei, so bleibt nur noch übrig, das Verhältniss des B. Hiob zu den Psalmen etwas näher zu beleuchten **). — Dies

*) Vgl. Lücke, Comment. z. Ev. Joh. I, S. 258 ff. d. 3. Aufl. — Besonders macht Bouillier l. c. p. 266 sq. sehr feine Bemerkungen über den Unterschied der Lehre von der Weisheit im Hiob u. in den Provv. — Auch Ewald, poett. BB. IV, S. 38 nimmt die Benutzung des B. Hiob in den Proverbien an. Doch beschränkt er — gewiss willkührlich — dieselbe auf Prov. 1—9, da sich doch durch das ganze Buch jenes verwandtschaftliche Verhältniss hindurchzieht.

**) Ein sehr reichhaltiges Verzeichniss der zwischen dem B.

Verhältniss ist ein zwiefaches. In mehrern Psalmen, die entschieden der exilischen Zeit angehören, wie Ps. 102. 104. 107. 147 finden sich unverkennbare Entlehnungen aus dem B. Hiob *). Anders hingegen muss sich das Urtheil über die Berührungspunkte gestalten, welche sich schon in den ältern, Davidischen Liedern, wie Ps. 39. 58. 69 u. a. finden. Hier klingen offenbar Stellen aus den Ps. im B. Hiob wieder; vgl. z. B. Ps. 39, 14 mit Hiob 9, 27 u. 10, 20; Ps. 58, 9 mit Hiob 3, 16; Ps. 69, 33 mit Hiob 22, 19; Ps. 103, 15. 16 mit Hiob 7, 10 u. 14, 2. Man hat zwar auch hier die Psalmen aus dem Hiob schöpfen lassen wollen **); allein bei näherer Betrachtung der einzelnen Stellen in ihrem Zusammenhange ergiebt sich hier, dass die Ps. das Original enthalten. Die Psalmen schildern namentlich einzelne Momente in der Stimmung und Gemüthsverfassung des Leidenden, welche im B. Hiob so grossartig und nach allen Seiten durchgeführt erscheint, dass sich leicht ergiebt, wie der Verf. unsers B. hier dasjenige zusammenfassen konnte und musste, was früher sich in einzelnen Stimmen, namentlich in den Klagliedern Davids, dieses ATlichen Urbildes im Leiden, ausgesprochen hatte. Doch sind wir durch solche Stellen keinenfalls genöthigt, irgend weit unter das Davidische Zeitalter herabzugehen und das B. Hiob viel später zu setzen.

2) Gerade das Thema unsers Buches passt in keine Periode der hebräischen Geschichte besser hinein als in die angenommene Davidisch-Salomonische. Wie sehr der Gegenstand damals die Gemüther fesselte und beschäftigte, zeigt die schon mehrfach berührte Beziehung der Ps. und Prov. auf denselben. Nichts war

---

Hiob und den Psalmen obwaltenden Parallelen giebt Bernstein a. a. O. S. 107 ff., das aber eben so sehr der kritischen Sichtung als der Vervollständigung bedarf.

*) Vgl. Hengstenberg, welcher (Ps. IV, 1, S. 190) zu Ps. 107 bemerkt: „Charakteristisch ist für den Psalm die starke Anlehnung an Jesajas und Hiob;“ ferner ebendas. S. 142. 144. S. auch Hitzig, Ps. II, S. 167, wo jedoch mit Unrecht der Davidische Ps. 103 in die gleiche Kategorie mit Ps. 104 u. 107 gestellt ist.

**) So z. B. Hitzig, Ps. II, S. 65. 100. 105. 167.

auch natürlicher als dies. Schon lange Zeit hatte das Gesetz gewirkt und auf diese Frage mächtig hingedrängt. Nun trat eine Periode tiefer religiöser Erregtheit ein, wo gerade derartige Probleme an Bedeutung für den Einzelnen nur gewinnen konnten. Auch im Exile beschäftigte man sich mit verwandten Fragen. Allein sie tragen, wie z. B. Ezech. 18 zeigt, viel mehr den Charakter der Beziehung auf das Leiden des Volks an sich. Um das B. Hiob damit conform zu machen, muss man dasselbe erst künstlich umdeuten. Werden hier ähnliche Themata berührt, wie es bei Koheleth etwa der Fall ist, so tragen solche Bearbeitungen weit mehr den Charakter der künstlerischen Nachahmung, des künstlichen Zurückgehens auf ältere Originale, wie dort auf Hiob und Prov. an sich, während sich in unserm Buche ein durchaus primitiver Charakter unverkennbar aufdrängt. — Was von dem Thema gilt, muss auch von der Bearbeitung und Ausführung desselben gesagt werden. Die Form des Buchs ist eine so eigenthümliche, von dem Dichter selbst geschaffene, dass sie uns in ein Zeitalter der blühendsten Literatur führt. Keins ist in dieser Hinsicht so günstig als das angenommene, wo die Poesie nach verschiedenen Seiten hin sich mit ungewöhnlicher Energie entwickelte und neue Formen schuf *).

3) Was den Inhalt des B. anlangt, so weist Ewald (S. 63) mit Recht auf die neue Welt von dichterischen Vorstellungen und Anschauungen hin, welche sich hier öffnet. Er erwähnt „die vielen sehr seltenen Bilder und Schilderungen von irdischen Dingen, wie von Pflanzen 8, 11. 9, 26, von Thieren 29, 18. 39, 1 ff., vom Bergbau und kostbaren Schätzen der Erde C. 28, von Wunderbauen der Menschen 3, 14“. Dies passt ganz auf das Salomonische Zeitalter, wo sich der Blick der Hebräer nach der äussern Seite des Lebens hin so merkwürdig erweiterte und die Poesie gerade diese „irdischen Dinge“ in den Kreis ihrer Schöpfungen zog. Durch Handel und bedeutenden Völkerverkehr traten die Hebräer damals in eine neue Periode in Bezug auf die Aussenwelt. Die Ferne mit ihren Schätzen, ihren Eigenthümlichkeiten und

---

*) Ewald, Hiob S. 63 erklärt das Buch für das einzige von eigentlicher Kunstpoesie im A. T., — ein gewiss für unsere Ansicht nur sehr günstiger Vergleich.

Wundern gewann für sie einen neuen Reiz und diesen setzt unser Buch entschieden voraus. Der Verf. zeigt eine Bildung und Kenntniss in solchen Dingen, z. B. in astronomischer Hinsicht (9, 7 ff. 26, 7. 13. 38, 31 ff.) und die Natur ist ihm überhaupt ein Gebiet, auf welchem er mit sichtlicher Vorliebe verweilt, dass wir kaum ein Zeitalter in der hebräischen Literatur ermitteln dürften, wo das Interesse an solchen Gegenständen so gesteigert war, als im Salomonischen Zeitalter. Dazu kommen noch einzelne mehr oder weniger frappante Uebereinstimmungen mit den Zuständen jener Zeit. Die vielfache Erwähnung von merkwürdigen Thieren, Nilpferd, Krokodil, Strauss (30, 29. 39, 13 ff.) u. a., erinnert stark an die Zeit, wo man so viel Gefallen an ausländischen Erzeugnissen fand, namentlich auch an seltenen Thierarten, wie sie der Verkehr nach Palästina brachte *). Mehrfach geschieht des Handels selbst Erwähnung und zwar mit kostbaren Waaren, vgl. 28, 15. 17 ff., wobei Ophirs und seines Goldes ausdrücklich gedacht wird 22, 24. 28, 16. Die Perlen oder Korallen (פְּנִינִים 28, 18) werden gleichfalls ausdrücklich erwähnt, vgl. Prov. 3, 15. 8, 11. 20, 15. 31, 10; gewiss waren sie damals ein sehr beliebter Handelsartikel. Vielleicht wird auch Prov. 3, 13 ff. auf den Bergbau (Hiob 28) angespielt. Die ausführliche Schilderung des Streitrosses 39, 19 ff. erinnert sehr stark an eine Zeit, wo entweder die Pferdezucht bei den Hebräern aufkam, wie unter David, oder so eifrig betrieben wurde, wie unter Salomo **).

In Bezug auf das dogmatische Element des Inhalts tritt als sehr bedeutend besonders die eschatologische Parthie des Buches hervor. „Die Idee des Scheol ist hier weit mehr ausgemalt als überall im Pentateuche. Sie ist fast Zug für Zug wie bei David und Salomo" ***). Nirgends zeigt sich im B. Hiob eine bestimmte Vorstellung von der Auferstehung der Todten; denn diese gehört erst dem prophetischen Zeitalter an. Aber nirgends wird die Vorstellung vom Scheol so ausgebildet, so ausführlich dichterisch be-

---

*) Vgl. 1 Kg. 10, 22. 2 Chr. 9, 21 und dazu Keil, die Hiram-Salom. Schifffahrt S. 90 ff. u. desselben Comment. zu 1 Kg. 10, 22.

**) Vgl. Winer bibl. RW. II, S. 284 f.

***) Vgl. Staeudlin a. a. O. S. 255.

handelt, als in den Psalmen und Proverbien; ihnen schliesst sich in dieser Beziehung unser Buch aufs engste an *). Es trifft namentlich in einzelnen ganz auffallenden, sonst nicht wiederkehrenden Zügen mit ihm zusammen, wie in der Schilderung des אבדון 26, 6 vgl. Prov. 15, 11. — Ferner hat auch in unserm Buche die Vorstellung von der göttlichen *Weisheit* eine bedeutende Stelle. Für die Entstehung und erste Ausbildung derselben — und diesen Charakter jugendlicher Frische trägt noch die ganze Beschaffenheit dieser Lehre des B. Hiob an sich — haben wir keinen andern Zeitpunkt anzugeben als die Salomonische Zeit. Später tritt diese Vorstellung so gut wie ganz in den Hintergrund, oder sie erscheint auch schon modifizirt, mit anderen Elementen versetzt. — Endlich gehört hieher auch der ganze *religiöse Standpunkt*, welchen das Buch einnimmt. Auf der einen Seite tiefe Durchdringung des Gesetzes und tiefes Durchdrungensein von demselben; andrerseits aber auch schon ein universellerer Standpunkt, ein besonders starkes Reflektiren auf das Gesetz und Ausgleichung desselben mit verschiedenen religiösen Anschauungen, eine Freiheit, welche sogar den Dichter scheinbar vom Gesetze ganz absehend sein Problem lösen lässt. Zu dem Allen bildet der Standpunkt, wie er in den Provv. hervortritt, die genaueste Parallele. In diesem Zeitalter entsteht ein theokratischer Idealismus, der schon eine gewisse Mühe braucht, um nicht der Versuchung, die gesetzliche Schranke der Theokratie willkührlich zu überschreiten, zu unterliegen.

4) Bei unserer Annahme erklärt sich endlich allein der *linguistische Charakter* des Buches genügend. Auf keinen Fall ist die Sprache desselben so beschaffen, dass man es in eine späte Periode der Sprachentwicklung zu setzen berechtigt wäre. Der Dichter handhabt die Sprache noch mit der grössten Freiheit und Selbstständigkeit. Die sprachliche Beschaffenheit dürfte mehr für ein früheres als für ein späteres Zeitalter sprechen. Die mehrfach berührte Verwandtschaft desselben auch in dieser Hinsicht mit den Ps. und Provv. setzt es diesen Büchern dem Zeitalter nach am nächsten.

---

*) Vgl. besonders *Baumgarten-Crusius*, bibl. Theolog. S. 330 ff.

§. 297.

Die Integrität des Buchs. Der Prolog und Epilog.

Nur in seiner Totalität aufgefasst lässt sich das B. Hiob wahrhaft verstehen. Gleichwohl wurde dasselbe wie in Bezug auf sein Zeitalter, so auch hinsichtlich seiner Integrität vielfachen Combinationen unterworfen, indem man zum Theil in ganz hyperkritischer Weise es von seinen angeblich spätern Zusätzen zu befreien suchte. Gegen solche Versuche erheben sich aber schon im Allgemeinen mehrfache Bedenken. Denn immer bleibt es schwer begreiflich, wie Zusätze und Erweiterungen gerade in ein Gedicht von so origineller Art hineinkommen konnten, wie spätere Dichter im Stande waren, sich so ganz in die Anschauungsweise und Form dieses Buchs hineinzuleben, dass es so schwer hält, die spätere Hand wieder zu erkennen. — Wie willkührlich in dieser Beziehung die Kritik verfahren ist, zeigt schon die grosse Uneinigkeit, welche hier unter den Kritikern herrscht. Man hat sich auf das Gebiet der Willkühr, des rein subjektiven Geschmacks begeben, daher die grössten Diskrepanzen. Früher z. B. galten Prolog und Epilog besonders für unecht, deren Echtheit gegenwärtig wieder allgemein zugestanden wird. Früher hielt man nichts für authentischer als die Rede Gottes am Schlusse des Buchs; gegenwärtig will man grosse Stücke aus derselben herausnehmen. Meistentheils hängt die Annahme von unächten Zusätzen zusammen mit falschen Vorstellungen über Zweck und Tendenz des Buches, in welche sich dann manche Erscheinung in demselben nicht hineinfügen will. Allein nicht dieses, sondern nur das umgekehrte Verfahren kann als ein wahrhaft kritisches angesehen werden *).

Die Unechtheit des Prologs und Epilogs ward schon von A. Schultens (in der praefat. seines Comment.) behauptet, indem er meinte, beide Stücke seien wenigstens in ihrer gegenwärtigen

---

*) Am unglücklichsten von allen ist wohl die Ansicht von Justi in den Memorabil. von Paulus 5. S. 140 ff. ausgefallen, nach welcher das Buch ursprünglich aus Fragmenten, welche später in ein „harmonisches Ganzes verschmolzen“ worden, bestanden haben soll.

Beschaffenheit hinzugefügt ab aliquo vatum Hebraeorum, quum in Canonem ecclesiae Judaicae codex hicce Hebraeo-Arabicus reciperetur. Später fand diese Ansicht einige eifrige Vertheidiger *). Dabei meinte man auch nicht eigentlich, dass das Buch ohne allen Eingang gewesen sei. Sonst liesse sich jene Ansicht kaum einen Augenblick halten; sie würde sofort an dem Einwurfe scheitern, das Gedicht sei ohne alle Einführung unverständlich **). Vielmehr meint sogar Bernstein: ein ursprüngliches Vorwort des Dichters könnte wohl dem gegenwärtigen Prologe zu Grunde liegen, aber entstellt in seiner Einfachheit, mit Wunderbarem verwebt und in ein Mährchen eingehüllt. Schon hiedurch wird die Sache der Gegner sehr misslich; aber noch mehr zeigt sie sich als solche, wenn man die Consequenz erwägt, zu der sie führt. Auch die Ueberschriften 38, 1. 40, 1. 3. 6. 42, 1 müssen nach demselben Prinzipe als unächte Zusätze verworfen werden ***). Hier tritt dann die Willkühr noch klarer heraus. Denn da sich nicht denken lässt, dass auch hier einst die Ueberschriften ganz gefehlt haben, so muss auch hier eine — man weiss gar nicht zu welchem Zwecke — vorgenommene Ueberarbeitung supponirt werden. Endlich zeigt sich eine so merkwürdige Uebereinstimmung der angeblich verdächtigen Stücke mit dem Gedichte selbst, dass es schon darauf gesehen unmöglich ist, dieselben als unecht zu streichen. Dahin gehört die Einführung der himmlischen Geister als einer Versammlung der Gott dienenden Engel; vgl. dazu 4, 18. Sie heissen Söhne Gottes gerade wie 38, 7. Auffallend ist die Harmonie des Sprachgebrauchs, wie תִּפְלָה 1, 22 vgl. 6, 6. 24, 12, וְאוּלָם 1, 11. 2, 5 vgl. 5, 8. 11, 5. 12, 7, und sonst häufig im Buche, עַל פָּנִים 1, 11 vgl. 21, 31 u. 13, 15. 16, 8. Der alterthümliche Charakter wird wie in dem Gedichte, so auch hier fest-

---

*) Vgl. Hasse im Magaz. f. die bibl. orient. Lit. I, S. 162 ff., Stuhlmann a. a. O. S. 23 ff., Bernstein a. a. O. S. 121 ff, Knobel de carm. Jobi argum. pag. 31 sqq.

**) Opus omni ex parte imperfectum habes, meros sermones, quorum causam, rationem et finem ignoras, exordium et clausulam si demas. Rosenm. p. 46.

***) S. Bernstein a. a. O. S. 130.

gehalten, vgl. 42, 11 mit Gen. 33, 19 u. a. Bei der Verschiedenheit der prosaischen und poetischen Schreibart erhalten solche Uebereinstimmungen ein um so stärkeres Gewicht.

Die Hauptgründe, mit welchen man die Echtheit des Prologs und Epilogs zu bekämpfen versucht hat, sind folgende: a) „der erhabene Gegenstand des Gedichts werde dadurch ganz herabgezogen in den Kreis eines gemeinen Mährchens und entweiht durch fade Erzählungen" (Bernst.). Allein dies ist Geschmackssache und nur ein Beweis, wie wenig die Gegner im Stande waren, sich in die sinnigen Ideen, welche jenen prosaischen Stücken zu Grunde liegen, zu finden. b) Es befremde der Gebrauch des Gottesnamens Jehova, der im Gedichte selbst nicht erscheine. Aber dagegen spricht einmal die St. 12, 9, welche nur kritische Willkühr emendiren kann. Sodann erklärt sich jener Gebrauch hier ganz aus dem Geiste des Buchs selbst, und führt auf keinen verschiedenen Verfasser (vgl. 294. 3). Endlich wäre es doch viel wahrscheinlicher, dass ein späterer Interpolator des Buchs sich von demselben in einem so wichtigen Punkte, der ihm schwerlich entgehen konnte, abhängig machte, als dass er darin gerade von ihm abwich. — d) Der Prolog und Epilog seien in matter Prosa, das Gedicht selbst in der erhabensten Poesie geschrieben; beide könnten daher schwerlich denselben Verf. haben. Allein es giebt keine eigentlich rhythmische Erzählung im Hebräischen. Diese wird stets in Prosa vorgetragen. Auch in andern BB. des A. T. wechseln, so wie hier, Poesie und Prosa, je nachdem es der Inhalt erfordert, namentlich in den Propheten. Endlich ist dabei ganz übersehen, dass auch der Prolog ein reiches dichterisches Element in sich schliesst, nicht blos ausdrücklich in poetische Sprache übergeht, wie 1, 21, sondern auch namentlich in der Darstellung der himmlischen Scenen einen Verfasser von reichem, dichterisch schöpferischem Geiste verräth. — e) Der Epilog enthalte einen Widerspruch zu der vorhergehenden poetischen Lösung. Namentlich Aeusserungen wie 38, 2. 40, 2. 42, 3 sollen in Widerspruch mit 42, 7 ff. stehen. Allein dort wird blos die eine Seite der göttlichen Weisheit und Gerechtigkeit ins Auge gefasst, wornach sie eine verborgene ist, welche keineswegs immer so hervortritt, wenn und wie der Mensch will. Zu fordern in dieser Beziehung ist der Mensch keineswegs berechtigt. Dies war zunächst für Hiob das Wichtigste. Aber damit ist gar nicht geleug-

net, dass sich jene göttlichen Eigenschaften überhaupt offenbaren und dem Menschen entgegentreten. Wäre dies geschehen, so wäre das Problem ungelöst geblieben; und dies ist es auch, was die Gegner im Grunde voraussetzen. Lässt man den Verf. die Mosaische Vergeltungslehre bekämpfen, so kann man nur inconsequent den Epilog festhalten wollen, wie dies z. B. recht auffallend bei Hirzel geschieht, welcher deshalb die ungeschickte Ausflucht ergreifen muss, dass „weder Prolog noch Epilog zum didaktischen Theile gerechnet werden dürfen" *). Dann sind sie eben überflüssig und wären am füglichsten zu streichen. Es kommt hier also wesentlich darauf an, das richtige Verhältniss des Buches zu jener alten Vergeltungslehre klar zu erkennen. — f) „Unpassend sei die Ergebung Hiobs 1, 21 f. 2, 10". Allein das ganze Problem hängt davon ab, dass Hiobs Frömmigkeit vor allem hervorgehoben ist; und dies geschieht im Prologe. Gerade zu den psychologischen Feinheiten des Buchs gehört der Fortschritt, welcher zwischen 1, 21 f. und 2, 10 stattfindet, wo der Verf. fein andeutet, wie beim Wachsen des Unglücks sich im Innern Hiobs, wenn auch nur dort, schon Zweifel und Kämpfe regen, welche zuerst noch mühsam verhalten und zurückgedrängt, dann bei der folgenden Gelegenheit auch in Worten sich Luft machen. — g) Am wichtigsten ist unstreitig der Einwurf, dass Widersprüche zwischen den angefochtenen Stücken und dem Gedichte selbst stattfänden, welche die Einheit des Verf. aufhöben **). Man urgirt namentlich: nach dem Prolog und Epilog kommen die Kinder Hiobs um, nach dem Gedichte selbst leben sie noch. Allein bei der St. 19, 17 kommt es wesentlich darauf an, dass das חֲנּוֹתִי nicht auf eine unhebräische, vom gewöhnlichen Sprachgebrauche abweichende Weise gefasst werde. Dann hat auch hier Schroering das Richtige getroffen, wenn er זָרָה aus dem ersten Gliede beim zweiten ergänzt und erklärt: „meine Seele ist

*) S. Hirzel, Hiob S. 5. Dagegen de Wette, Einleit. S. 431.

**) Vgl. darüber noch die jüngsten Verhandlungen zwischen Knobel, theol. Studien u. Kritik. 1842. H. 2. S. 485 ff. und Schroering, ebendas. 1843. H. 4. S. 995 ff.

fremd meinem Weibe, mein Flehen ist fremd den Kindern meines Leibes". Alsdann stimmt eben so wohl das erste Glied des Vers., wornach das Weib sich nicht um Hiob kümmert, keine tiefere Theilnahme bei seinem Leiden zeigt, mit dem Prologe überein als das zweite, nach welchem das Flehen um Theilnahme und Beistand auch nicht mehr das Ohr der dem Unglücklichen entrissenen Kinder erreichen kann. Was ferner 31, 8 anlangt, so ist die Erklärung des צֶאֱצָאִים von Kindern auf keinen Fall nothwendig; vielmehr wird die eigentliche Auffassung von Anpflanzungen, Baum- und Wein-Anpflanzungen erfordert einmal durch den Gedanken des ersten Versgliedes; sodann durch die Stellen, auf welche hier angespielt wird Lev. 21, 16. Deut. 28, 38. 39 *). Die Auffassung dieser beiden Stellen in der erwähnten Weise erscheint um so nothwendiger, als in 8, 4 (die St. 29, 5 gehört nicht hieher, da unter den נערים am füglichsten Sklaven Hiobs verstanden werden) eine Beziehung auf den Untergang der Kinder Hiobs sich findet (Schroer. S. 1002). Jedenfalls bedarf es nicht im Geringsten so unstatthafter Auskunftsmittel, wie dass der Prolog nicht den Untergang aller Kinder Hiobs berichte, oder dass der Dichter inconsequent geworden sei, oder seine frühere Darstellung vergessen habe. Aber auch auf der gegnerischen Seite ist es sehr unwahrscheinlich, dass der angeblich spätere Prologist sich um solche Data des Gedichts, falls sie so klar und bestimmt, wie man meint, vorlagen, nicht gekümmert und darnach seine Darstellung eingerichtet haben soll.

§. 298.

Fortsetzung. Angeblich unechte Stücke in Cap. XXVII. XXVIII. XL. XLI.

Schon ältere Ausleger und Kritiker mühten sich in mehrfacher Weise um die Feststellung des Zusammenhangs von Cap. 27 u. 28

---

*) In der Stelle 14, 21 berechtigt gar nichts, gerade an Hiobs Kinder zu denken, wie noch Ewald S. 157 will. Der Gedanke ist hier ganz allgemein ausgesprochen.

theils unter sich, theils im Verhältniss zum Vorhergehenden und Nachfolgenden ab. An der Möglichkeit, hier einen passenden Connex zu finden, verzweifelnd statuirte man, C. 27, 11—23 sei nicht als Rede Hiobs, sondern Zophars zu fassen *). Andrerseits versuchte man eine Transposition von Cap. 27 und 28 **). Damit war der Grund für die Bestreitung der Echtheit gelegt. Bernstein a. a. O. S. 133 ff. erklärte den ganzen Abschnitt 27, 7—28, 28 für ein späteres Einschiebsel ***).

Die Basis, von welcher man auch hier wieder ausging, bildeten falsche Vorstellungen über die Vergeltungslehre. „Die Worte 27, 7—23 — sagt Bernst. — vertheidigen den gewöhnlichen Glauben an die Vergeltung, welchen Hiob so lange er lebe, nie zuzugeben eben erst feierlich versichert hatte". De Wette (Einl. S. 430) erklärt zwar eine Interpolation anzunehmen für „kaum statthaft", bemerkt aber: „was man auch zur Rechtfertigung dieses Stückes gesagt hat, so fällt doch dem Dichter wenigstens Unklarheit zur Last, wo nicht eine Inconsequenz, so dass er trotz seinem hohen Streben sich nicht ganz von der gewöhnlichen Vergeltungslehre hätte losmachen können". Diese Bemerkung kann doch wohl nur in sehr uneigentlichem Sinne eine Apologie genannt werden; sie sieht viel eher als eine Anklage aus. Was de Wette das „hohe Streben" des Dichters nennt, ist nichts anders als seine eigene Verwerfung der Vergeltungslehre, welche freilich dem Dichter nicht in den Sinn kam. Cap. 27 dient mit zur Bestätigung der Echtheit des Epilogs. Hiob selbst muss hier einlenken und Zugeständnisse machen, die er bisher seinen Gegnern zu machen sich geweigert hatte. Gegen die Beschuldigung, welche sein Unglück und seine Versündigung in ein äusserlich genau conformes, menschlich zu berechnendes Verhältniss stellen will, weist Hiob hin auf das Glück des Frevlers. Damit man aber

---

*) So mehrere seit Kennikott, zuletzt Stuhlmann, exeg. u. krit. Anmerk. üb. d. B. Hiob S. 76 ff., Bertholdt, Einl. S. 2163. S. dagegen Bernstein a. a. O. S. 134, Hirzel a. a. O. S. 162.

**) S. Pareau, commentat. de immortal. notit. pag. 229 sq.

***) Knobel, de carm. Jobi pag. 27 sqq. erklärt blos das 28. Cap. für unecht.

nicht meine, er wolle sich damit auf die Seite des Frevlers stellen, für ihn gewissermassen Parthei nehmen; erklärt er, das ihm allerdings das traurige Loos der Gottlosen wohl bekannt sei und er keine Gemeinschaft mit ihnen wolle. Gerade dadurch sieht sich Hiob in seinem Tugendstolze, wie er ihn im Eingange von Cap. 27 ausspricht, nur noch bestärkt. Trefflich bemerkt schon Bouillier: Ajes, nonne Jobus hoc pacto sibimet obloquetur et propriam sic causam jugulabit? Qui bonos in miseriis versari quovis autem scelere contaminatos florere, et hujus vitae bonis ad extremum usque halitum adfluere contenderat. Respondeo, distinguendum hoc loco paulisper. Nempe huc usque Jobus contra obtrectatores Tresviros, qui ipsum ex infortuniis suis occulti sceleris reum peragebant, pugnavit, ipsa teste experientia, pios in hoc mundo saepe adfligi; saepe impiis contra fortunae blandientis auram indesinenter adspirare: quod satis fuit evertendis criminationibus amicorum. Sint etiam quidam probi miseri, quidam improbi felices, concidit plane vis argumenti in Jobum intorti. Haec ex vi rapientis adfectus et poëticum in morem exaggerata, quasi bonis nunquam bene esset, scelestis nunquam male, non stricte et rigide sumi debent, sed quodam temperamento molliri, et limitibus certis circumcludi. Nunc Jobus, ne amici ex dictis suspicentur, eum nuncium virtuti remittere velle, et in impiorum, quibus quaelibet commissa impune abeant, imo omnia ex votis fluant, castra transire paratum, vehementi obtestatione obviam it huic suspicioni, declarans se in religionis cultu ad extremum usque perstiturum, quantoque hypocritas odio habeat testatur luculentissime, quaevis dira ipsis ominatus. Observv. miscell. p. 255 sq. — Wenn nun aber hieraus wieder die Gegner scheinbar Recht erhalten zu haben meinen sollten, so beugt diesem Missverständnisse Cap. 28 vor. Aus dem Zugeständnisse Cap. 27 folgt noch gar nicht, dass man sich nunmehr überall in jener vorschnell richtenden, äusserlich aburtheilenden Weise der Freunde verhalten dürfe. Dabei wird ganz die Schranke menschlicher Erkenntniss im Verhältnisse zur göttlichen Weisheit übersehen. Darum ergeht sich Cap. 28 in einer Lobpreisung dieser Weisheit in ihren verborgenen Tiefen, die kein menschlicher Forschungsgeist erreichen könne. Für den Menschen bestehe der rechte Besitz dieser Weisheit in wahrer Frömmigkeit (28, 28 wieder anschliessend an C. 27), nicht aber in jenem anmaassenden Benehmen der Freunde, womit man sich im Grunde

an die Stelle Gottes setze *). — Es ist ganz richtig, dass später in Elihu's und Jehova's Reden dieselben Gedanken wiederkehren. Diese Conformität liegt aber in der Natur der Sache. Wie Hiob diese hebräische religiöse Grundanschauung mit Recht gegen seine Gegner kehrt, so trifft der von ihm den Gegnern gemachte Vorwurf auch ihn selbst, sofern er bei seiner ungebührlichen Werthlegung auf seine Frömmigkeit selbst in die Tiefen göttlicher Weisheit und göttlichen Rathschlusses einzudringen sich erkühnte.

Von mehr ästhetischen Rücksichten aus haben einige Kritiker Cap. 40 u. 41 angegriffen. Wenigstens hängt hier der Streit nicht so wesentlich mit der Grundidee des Buchs und deren verschiedenen Auffassung zusammen. Eichhorn versuchte hier bereits mancherlei Umstellungen; Stuhlmann wollte 41, 4—26 als unecht verwerfen **). Mit grosser Entschiedenheit hat aber zuletzt Ewald die ganze Schilderung des Nilpferdes und Krokodils 40, 15—41, 26 für spätere Interpolation erklärt ***). Für den Verfasser hält er einen Nachkommen der mit Jeremias nach Aegypten geflohenen Judäer, der erst nach Verbreitung der persischen Herrschaft über Aegypten schrieb gegen das Ende des sechsten Jahrhunderts. Ew. gesteht dabei selbst, dass dieses Stück „einzelne Wörter und Formen" mit dem ältesten Werke gemein habe, hält diese jedoch für Nachachmung. Seine Gründe sind aber folgende: a) „die Beschreibung der Macht Gottes in der Schöpfung ausser dem Menschen gehöre in die Rede Cap. 38. 39, nicht aber hieher, wo von der Gerechtigkeit gehandelt werde". Dagegen hat man vielfach bemerkt, der Dichter zeige auch sonst einen „Mangel an Schärfe". Zu solcher Ausflucht braucht man sich aber nicht zu wenden; vielmehr hat der Dichter die Absicht, den engen Zusammenhang der Gerechtigkeit mit der ganzen Weltregierung, also auch der Allmacht Gottes hervorzuheben. „Gott beugt die stolzen Frevler, den Uebermuth des Bösen" — dieses Thema führt der Dichter von 40, 15 ff. in Bezug auf die mächtigen sich

---

*) Vgl. auch Hirzel a. a. O. S. 161 u. 169.

**) Vgl. Eichhorn, Einleit. V, S. 207 ff., Stuhlmann, exeget. u. krit. Anmerk. S. 135, Bernstein a. a. O. S. 135 ff.

***) Ewald in den theol. Studien u. Kritik. 1829. H. 4, S. 766 ff., Hiob S. 320 ff. S. dagegen Umbreit, theol. Stud. u. Krit. 1831. H. 4, S. 833 ff. und Hirzel a. a. O. S. 248 f.

empörenden Naturgewalten durch. Sie gelten ihm als Symbole des sittlich Verwerflichen und Verderbenden. Daher es ganz falsch ist, zu sagen, 40, 15 ff. sei nur eine Schilderung der göttlichen Allmacht; vielmehr liegt die Darstellung der göttlichen Gerechtigkeit ebenso wesentlich darin, und dadurch unterscheidet sich auch hier die zweite Rede Gottes von der ersten. — b) „Der Zweck der zweiten Rede Gottes sei mit 40, 6—14 vollendet, ihr Schluss abgerundet und klar". Allein soll diese zweite Rede so kurz sein, so entsteht ein Missverhältniss zur ersten; und es lässt sich überhaupt nicht gut denken, dass der Dichter gerade diesen seinen Hauptgedanken so kurz habe abthun wollen. — c) „Auch binde nicht einmal das loseste und feinste Band dieses Stück mit 40, 6—14 zusammen". Aeusserlich allerdings nicht, weil der Uebergang 40, 15 echt dichterisch etwas Plötzliches und Abruptes haben soll. Dagegen weiset die St. 41, 1—3 sehr angemessen auf die frühere Ausführung zurück. Die Wahrheit, welche 40, 6—14 ausgesprochen ist, steht so fest, dass nur der Tollkühnste sie antasten kann und zwar sofort zu seinem eigenen Verderben. — d) Ausserdem vermisst Ewald noch „die fliegende, zarte Leichtigkeit der älteren Thierschilderungen", und tadelt überhaupt die ganze ästhetische Form dieser Beschreibungen als des Dichters unwürdig. Auf dieses jedenfalls sehr subjektive Geschmacksurtheil hat unter andern Umbreit gut erwidert: „Ist denn Ausführlichkeit der Beschreibung Gedehntheit, ist Kunst so viel als Gesuchtheit und ruhig gehaltene Objektivität am Ende gar Mattheit? — Unser Dichter ist ganz in die bewundernde Anschauung der beiden Thierkolosse versunken, und eine gewisse Starrheit in ihrer Erscheinung ist in die Beschreibung selbst übergegangen. Derselbe poetische Maler, der mit bewundernswerther Wahrheit das muthige Kriegsross in rascher Belebtheit vor uns vorbeiführt und in eilendem Fluge den schnellen Habicht durch die Lüfte dahinsendet, hat nun am Ende mit gleicher Kunst der Beschreibung den sorgfältig gegliederten Bau jener gewaltigen Thiermassen vor unsern Augen aufgeführt. — Geht doch eine gewisse Ironie durch die ganze Schilderung hindurch, und wer sie unbeachtet lässt, verliert einen bedeutenden Theil des poetischen Eindrucks, den das Gemälde im Ganzen macht" *).

---

*) S. Umbreit a. a. O. S. 836.

§. 299.

Schluss. Die Reden Elihu's, Cap. XXXII—XXXVII.

Von allen Stücken des Buches ist keins eifriger und constanter angefochten worden als dieses. Auch hier hängt wiederum die Annahme oder Verwerfung desselben sehr eng mit der Auffassung des ganzen Zwecks und Plans des Gedichts zusammen. Nach dem Vorgange von Eichhorn *) wurden die Reden Elihu's mit folgenden Gründen bestritten, die wir mit den Worten Hirzels, der sie am geschicktesten zusammengefasst hat, wiedergeben:

1) „Sie heben den Zusammenhang auf zwischen Hiobs letzter Rede und der Rede Jehova's Cap. 38. Der Eingang der letzteren setzt mit Nothwendigkeit voraus, dass Hiob unmittelbar vorher gesprochen habe, und der abgebrochene Schluss der Rede Hiobs 31, 38—40 lässt sich nur erklären, wenn Hiob mitten im Zug der Rede begriffen, von Jehova unterbrochen wird". Allein wenn man meint, 38, 2 werde vorausgesetzt, dass Hiob im Reden unterbrochen worden sei, und sich dafür, dass er unmittelbar vorher gesprochen habe, besonders auf das Partic. מחשיך beruft, so bedenkt man nicht, dass Hiob inmitten der Reden Elihu's durchaus nicht geredet hat, die Rede Gottes sich daher nur an dasjenige halten kann, was zuletzt von ihm geäussert worden, was folglich als der noch fortdauernde Ausdruck der Gesinnung Hiobs angesehen wird, welche hier bekämpft werden soll. Anders hätte sich der Dichter schwerlich ausdrücken können, ohne Missverständnisse zu veranlassen. — Den Schluss der Rede Hiobs 31, 38—40 abgebrochen zu nennen, geht vollends gar nicht an. Ewald (S. 271) bemerkt vielmehr mit Recht, dass jene Verse so gestellt seien, „dass sie wirklich die Hauptsünde eines Mächtigen in sich schliessen". Sie bilden also einen angemessenen Schluss. Nur darf man nicht ausser Acht lassen, dass die Worte im höch-

---

*) Vgl. Eichhorn, Einleit. S. 202 ff., Stuhlmann, Hiob S. 25 ff. 40 ff., Bernstein a. a. O. S. 130 ff., de Wette, Einl. §. 287, Knobel de carmin. Jobi pag. 42 sqq., Ewald, Hiob S. 296 ff., Hirzel, Hiob S. 189 ff., Meier in den theoll. Jahrbb. von Zeller 1844. H. 2, S. 366 ff.

sten Affekte gesprochen sind. Berücksichtigt man dies, so kann man die Rede noch weniger für „unterbrochen" im Sinne der Gegner halten. — Der Schluss der Rede Elihu's hängt übrigens aufs genaueste mit dem Anfange der folgenden Rede Gottes zusammen. Dieser Schluss geht nämlich in eine Lobpreisung der Erhabenheit Gottes über, wie sie nicht zum eigentlichen Thema der Reden Elihu's gehört (s. später). Ein solcher Schluss kann also nur den Zweck haben, die Erscheinung Gottes vorzubereiten. Die ganze St. 37, 21—24 ist nur dann recht passend, wenn sie als Einführung der erhabenen Theophanie C. 38 ff. gefasst wird. Ausdrücklich sieht noch מחשיך 38, 2 zurück auf מפני־חשך 37, 19.

2) „Diese Reden schwächen nicht nur die Rede Jehova's, indem sie die (Cap. 38—41 enthaltene) Hinweisung auf Gottes Macht und Weisheit vorwegnehmen, sondern sie machen dieselbe geradezu überflüssig, indem sie auf dem Wege der Erkenntniss die Lösung des vorliegenden Räthsels geben, während die Rede Jehova's unbedingte Unterwerfung unter seine Allmacht und verborgene Weisheit fordert. Wozu diese Forderung, wenn man weiss, dass die Leiden sittliche Besserungsmittel sind, wie sie hier Cap. 33. 36 dargestellt werden? Es ist, wie de Wette treffend bemerkt, gerade so als wenn man nach Darlegung einer klaren Erkenntniss von einer Sache hinterher forderte, man solle nicht erkennen, sondern blos glauben. Keineswegs trifft aber dieser Vorwurf die allerdings Cap. 27 u. 28 auch schon von Hiob anticipirte Hinweisung auf die Geheimnisse der göttlichen Weisheit". — Bei diesem Argumente ist zunächst gar nicht einzusehen, warum gerade Elihu's Rede die folgende Rede Jehova's schwächen und von Hiobs Reden C. 27. 28 nicht dasselbe gelten soll. Gehörte freilich hier die Schilderung der göttlichen Macht und Weisheit zum eigentlichen Thema der Reden Elihu's, so würde dieser Umstand gerechtes Bedenken erwecken. Allein sie steht hier von 36, 22 an, am Schlusse des Gedichts und bereitet auf die Offenbarung Gottes vor, der von diesem Gegenstande noch selbst ein Zeugniss ablegen will. Dass nun die Schilderung jener Eigenschaften in der Rede Jehova's die in der Rede Elihu's an Erhabenheit und Pracht der Farben und Bilder bedeutend überragt und absichtlich überbieten soll, kann wohl nur die höchste Befangenheit verkennen. Es findet hier ein durchaus angemessener Fort-

schritt statt. — Der Inhalt unserer Reden und die ganze Bedeutung Elihu's in dem Gedichte wird aber noch mehr verkannt, wenn man meint, Cap. 32 — 37 mache Cap. 38 ff. überflüssig. Man bleibt hier seltsamer Weise bei dem rein formalen Unterschiede stehen, und thut dann so, als ob mit der Erkenntniss der Glaube ausgeschlossen oder überwunden sei oder überflüssig gemacht werde — eine Vorstellung, von der es nie gelingen wird, sie der Schrift aufzubürden. Hier zeigt sich nun insbesondere beim Eingehen in den Gegenstand selbst, wie das Eine von dem Andern in keiner Weise ausgeschlossen wird. Elihu hat in der Lösung des Problems die eigentlich subjektive Seite des Streits zur Aufgabe. Was seine Reden vorzugsweise darstellen, ist nichts anders als der Nachweis, worin Hiob gefehlt habe, und wie er wieder auf den rechten Standpunkt und in das rechte Verhältniss zu Gott kommen könne. Dies Thema wird ausdrücklich durch die Worte: „Hiob war gerecht in seinen Augen" 32, 1, angekündigt. Diese Selbstgerechtigkeit und Selbstgefälligkeit Hiobs will Elihu mit allem Nachdruck bekämpfen. Darum zeigt er, wie das Leiden zur Züchtigung dienen soll, die den Menschen warnen und vor dem Verderben bewahren will (Cap. 33). Eben so könne auch Hiob, der ja so laut gegen Gott gemurrt habe, über Gottes Ungerechtigkeit sich nicht beschweren (Cap. 34). Immer, auch in Cap. 35 u. 36 kommt Elihu's Rede wieder auf diese eingebildete falsche Gerechtigkeit und den daraus erwachsenden Uebermuth des Menschen zurück. Elihu wollte Hiob wahrhaft demüthigen, indem er ihm Blicke in die wohlthätigen Absichten Gottes bei der Sendung von Leiden über Fromme eröffnet. In Bezug auf diese subjektive Seite ist klare Erkenntniss nicht nur möglich, sondern ganz nothwendig. Hier beruht im Grunde alles auf rechter Selbsterkenntniss. Die wahre Demuth wird auch die Stimme Gottes, welche durch die Züchtigung an sie ergeht, stets verstehen und sich zurechtweisen lassen. Damit ist aber die objektive Seite des Problems noch nicht gelöst. Das Maass des Leidens, seine Vertheilung in der Welt hängt mit den Tiefen der göttlichen Eigenschaften, der Unergründlichkeit seines Wesens eng zusammen. Wie scharf aber auch der Dichter diesen Gedanken in den Reden Jehova's hervorhebt, so steht gleichwohl die Sache keineswegs so, als fordere er: man solle „blos glauben". So kann man sich nur ausdrücken, wenn man den Epilog und die tiefe Lehre desselben

übersieht und verkennt. Man glaubt nicht blos im A. T. an die Gerechtigkeit Gottes, wie oft auch ihre Spuren sich im Einzelnen dem schwachen Auge entziehen, man sieht sie auch und nimmt sie in oft recht überraschenden Wirkungen wahr. Darin zeigt sich dann die Bewährung des Glaubens (dessen Unterschied von einer dumpfen Resignation den Gegnern gar nicht gehörig zum Bewusstsein gekommen ist), und die Erkenntniss, wie sehr sie auch eine nur stückweise sich vollziehende ist, wirkt wieder belebend und stärkend auf den Glauben.

Ist nun dies das Verhältniss der Reden Elihu's zum Schlusse des Gedichts, so zeigt sich zugleich die Angemessenheit, ja Nothwendigkeit derselben vom biblischen Standpunkte aus an dieser Stelle. Wie sehr auch Hiob schon in seinen letzten Reden, C. 29—31, einen höhern Standpunkt errungen hat als im Eingange des Str[illegible] so fehlt doch noch viel daran, dass er so unmittelbar in die[illegible] liche Gemeinschaft treten könne. Dies kann man nur meinen [illegible]n man, wie Ew. S. 272 etwa thut, erklärt, Hiob sei „scho[illegible]ger über sich selbst im reinsten Eifer". Blickt doch der Tuge[illegible]stolz, in dem Hiob sich befindet, gerade nirgends deutlicher hervor als in C. 29—31, besonders in C. 31! Und worauf anders als auf diese falsche Stellung, welche sich Hiob selbst anweisen zu müssen glaubte, geht der scharfe Tadel im Eingang der Rede Jehova's 38, 2 ff. zurück? Was hier nur angedeutet wird, hat Elihu vorher ausgeführt. Jehova selbst bestätigt dies sein Wort. So zeigt sich, dass nur der Pelagianismus, der seine Sympathie mit dem innern Zustande, wie er bei Hiob geschildert wird, nicht verleugnen kann, auch sich in die Bekämpfung desselben durch Elihu nicht zu finden weiss *).

---

*) Stickel in seiner schätzbaren Abhandlung über die Echtheit dieser Reden (S. 224 ff.) hat um ihre rechte Stellung im Buche nachzuweisen, sich auf die Form des Buchs, wornach dasselbe eine Gerichtsverhandlung darstellen wolle, berufen (bes. S. 230 ff.). Dies lässt sich aber nicht durchführen und wäre auch an sich als grobe Verwechslung eines rein juridischen und rein ethischen Verhältnisses unpassend. Darin hat Meier a. a. O. S. 372 ff. gegen Stickel Recht, obwohl des Ersteren Abhandlung im Uebrigen durch ihren

Noch muss auf den Widerspruch aufmerksam gemacht werden, in welchen sich die Gegner verwickeln, wenn sie auf der einen Seite die Idee unserer Reden so hoch stellen, dass sie behaupten, „Elihu sage mehr als Gott", und doch andrerseits meinen, „in jenen Reden komme kein ganz neuer Gedanke auf, der nicht schon im älteren Buche sich nachweisen liesse" (Ew. S. 299). Wäre letzteres wirklich der Fall, wie viel tiefer müsste denn Elihu gestellt werden? Man müsste ihn dann etwa mit manchen Vertheidigern der Echtheit seiner Reden für einen aufgeblasenen, nichtssagenden Schwätzer halten, wobei freilich ein sehr grobes Missverständniss des Eingangs C. 32 stattfinden würde *). Diese Ansicht kann indess gegenwärtig als antiquirt angesehen werden. In der That aber zeigt sich, dass es gar kein Wunder ist, wenn einzelne Gedanken Elihu's mit denen der Freunde Hiobs zusammentreffen; denn theils haben diese im Eingange des Streits mit Hiob noch ein entschiedenes Recht auf ihrer Seite, theils kommt es hier nicht sowohl auf die Uebereinstimmung einzelner Gedanken als vielmehr auf die ganze Beziehung derselben und die daraus abgeleiteten Sätze an. Was nun aber den eigentlichen Standpunkt Elihu's betrifft, so ist nicht zu verkennen, dass derselbe ein wesentlich neuer ist. Er hat eine ganz andere und tiefere Einsicht in das Wesen der Sünde und der menschlichen Gerechtigkeit als jene. Bei den Freunden Hiobs ist mehr gesetzlich von Sünden als von Sünde die Rede; die Uebertretungen werden vorwiegend als einzelne Erscheinungen gefasst, während Elihu die Sünde mehr in ihrer Wurzel, der Eitelkeit und dem Uebermuthe der feineren Selbstgerechtigkeit auffasst. Die Gerechtigkeit erscheint bei den Freunden, welche darin mit Hiob auf gemeinsamer Basis stehen, als Vollziehung des Gesetzes; bei Elihu verklärt sich ihr Begriff zu dem der höhern Läuterung in Demuth und williger Hingabe an Gott, tieferer Selbsterkenntniss und damit auch innigerer Gemeinschaft mit Gott **). Hieraus erst ergibt sich die ganze Art

---

Ton eines ungemessenen und sehr unbegründeten Hochmuths so gut wie ganz ungeniessbar geworden ist.

*) Vgl. dagegen besonders Stickel S. 225 ff.

**) Vgl. auch Stickel S. 239 ff., welcher nur unterlässt, die eigentliche Wurzel dieser Differenz klar und bestimmt herauszuheben.

des Auftretens Elihu's und sein nachdrückliches Betonen jener Differenz; er will eine ganz selbstständige Stellung einnehmen und behauptet dieselbe auch wirklich.

3) „Es ist des Elihu weder im Prologe gedacht, welcher das ganze Drama vorbereitet, und die Personen, welche darin auftreten sollen, mit Namen anführt, noch im Epilog, welcher denen, die aufgetreten sind, Hiob und den Dreien, das göttliche Urtheil verkündigt; letzteres ist um so auffallender, als Elihu's Rede auf derselben Voraussetzung ruht, wie die Reden der Drei, nämlich dass Hiob um seiner Schuld willen leide, dieselbe Rüge also, welche diese trifft (42, 7), auch ihn treffen sollte". — Dass diese Nichterwähnung nichts Auffallendes habe, ist bereits von Pareau sehr gut gezeigt worden: Quum enim Elih. ex ipsius auctoris consilio censeri debeat ad Jobum ideo advenisse, non ut ipse loqueretur, sed ut, quum junior esset, alios loquentes audiret (32, 4, 6. 7.), noluit auctor, prudenter et decore, prius eum memorare, quam necessitas id postulabat. Neque etiam opus erat, ut aliqua ejus mentio fieret in epilogo, siquidem in universo ejus sermonum consilio et argumento nihil erat, quod reprehensionem mereretur. Immo vero per totum Dei sermonum tenorem hi summatim confirmantur honorifice: quem honorem cum scriptor re potius ipsa quam verbis in Elihuum conferre voluerit, in eo non possum quin exquisitum decori studium agnoscam *). Die Behauptung aber, dass Elihu's Rede auf derselben Voraussetzung ruhe, wie die der drei Freunde, ist ganz unbewiesen. Nicht darauf, dass Hiob um seiner Sünde willen leide, kommt es hier an — denn steht das Leiden Hiobs in gar keiner Beziehung zu seiner Verschuldung, so ist die Gerechtigkeit Gottes nicht zu vertheidigen —, sondern darauf, **wie** und **wo** diese Schuld in Hiob gefunden werde; und diese Differenz bildet eben eine ganz verschiedene Voraussetzung in beiden Theilen des Gedichts. — Eine Rüge Elihu's im Epiloge würde nur heissen, Hiob für absolut unschuldig erklären. Dies geschieht aber so wenig, dass Hiob vielmehr ernstlich bereut, was er gegen Gott gesündigt hat, 42, 6.

4) „Ein eigenthümlicher Sprachgebrauch unterscheidet diese Reden von dem übrigen Buche, mit welchem, was sich etwa

---

*) Pareau, commentat. p. 193. Vgl. auch die trefflichen Bemerkungen bei Bouillier, obss. miscell. p. 415 sq.

Eigenthümliches in den Reden der Andern finden möchte, sich in keiner Weise vergleichen lässt. Nicht nur hat die Sprache eine stärkere aramäische Färbung, sondern Elihu braucht gleichmässig gewisse Ausdrücke, Formen und Redensarten, für welche sich eben so gleichmässig und ohne Unterscheidung der verschiedenen Redner in dem übrigen Buche andere Ausdrücke finden, was nicht auf blosse Verschiedenheit der Rollen, sondern auf Verschiedenheit der Schriftsteller führt". — Dieses Argument ist am gründlichsten von Stickel geprüft worden, und es dürfte schwer halten, seine gelungene Darstellung des rechten Sachverhältnisses zu entkräften. Zuvörderst nämlich lässt sich nachweisen, dass sich so viele eigenthümliche Ausdrücke und Verbindungsweisen, Phrasen und Wortbedeutungen des B. Hiob auch in diesen Reden wiederfinden, dass schon daraus die Identität des Verf. hervorleuchtet. Besonders merkwürdig ist in dieser Hinsicht die Verwandtschaft der Reden Elihu's mit dem Sprachgebrauche der Provv., wie sie gerade auch in den übrigen Theilen des Gedichts sich findet *). Ferner ist es zwar ganz richtig, dass die Sprache Elihu's auch wieder ihr Eigenthümliches habe. Nur sind hier vor Allem bedeutende Abzüge zu machen von demjenigen, was die Gegner zu diesen Eigenthümlichkeiten rechnen, indem sie jedes einzelne Wort, das bei Elihu für ein anderes im übrigen Buche steht, blos aufzählen, ohne auf den eigenthümlichen Begriff desselben und den Gedanken der Stelle gehörig einzugehen. So bleiben nach Stickel (S. 249 ff.) nur sehr wenig Eigenthümlichkeiten, wie z. B. דֵּעַ für דַּעַת, נֹעַר neben נְעוּרִים, עֹלֶל neben עַוְלָה, כנה und drei *ἅπαξ λεγόμενα* אֲבִי 34, 36 (dessen Erklärung jedoch sehr unsicher ist), חַף 33, 9, אֶכֶף 33, 7 (vgl. indess auch Prov. 16, 26) übrig, und diese stehen gewiss in demselben Verhältnisse zu dem übrigen Buche wie etwa die Reden Jehova's zu demselben. Diese wenigen eigenthümlichen Wörter dürfen um so weniger befremden, da es gerade zu der Kunst unsers Dichters gehört, jeden Redner in einer gewissen Eigenthümlichkeit sprechen und sich in bestimmten Lieblingsgedanken und Ausdrücken bewegen zu lassen. Bei der Eigenthümlichkeit des ganzen Standpunkts, welchen Elihu im Verhält-

---

*) S. die Belege hiefür bei Stickel S. 258—62.

niss zu den übrigen einnimmt, ist es nun leicht begreiflich, wie der Dichter noch mit besonderer Absichtlichkeit jene Eigenthümlichkeit in der Form hervortreten lässt. — Endlich was die sogenannten Aramaismen dieser Reden betrifft, so gehören sie nicht nur zu der blühenden, reichen Dichtersprache dieses Abschnittes, sondern stehen auch keineswegs in so auffallender Disproportion zu den gleichen Spracherscheinungen des übrigen Buchs. Dabei mag noch ein Gewicht auf die Aramäische Abkunft Elihu's (32, 2) zu legen sein. Namentlich meint Stickel (S. 253 f.) die Beobachtung gemacht zu haben, dass der Dichter im Eingange der einzelnen Reden Elihu's vorzugsweise solche aramäische Elemente einmische, und damit die Absicht kund gebe, Elihu als einen Aramäer einzuführen. Nothwendig ist diese letztere Annahme jedoch nicht. Denn wollte der Dichter auch in formaler Weise eine Eigenthümlichkeit markiren, so blieb ihm schwerlich etwas andres übrig, als zum aramäischen Dialekt seine Zuflucht zu nehmen.

5) „Anklänge aus dem übrigen Buche tragen den Charakter der Nachbildung an sich; so unverkennbar der ganze Abschnitt 36, 28—37, 18, welcher erst durch die Rede Jehova's 38 ff. angeregt ist; ebenso manche Einzelheiten in Gedanke und Ausdruck, wie 33, 7. 15. 34, 3. 7. 36, 25 u. a". Das Ungenügende dieses Arguments zeigt sich recht auffallend in dem zuerst aufgeführten Beispiele. Ganz richtig wird hier eine Beziehung von C. 36, 28 ff. auf die Rede Jehova's gefunden; denn jene Stelle soll auf diese hinweisen und vorbereiten. Wie kann man aber wohl dort eine Nachbildung sehen, da gerade die Rede Jehova's die weitere Ausführung dessen enthält, was dort nur in der Kürze zusammengefasst und angedeutet ist. Wenn sich sonst noch Stellen dieser Reden mit andern des Buchs berühren, so erhellt daraus nur die Identität ihres Verfassers. Auch in den übrigen Theilen des Gedichts finden sich solche Wiederholungen; sie sind also ganz in der Manier des Dichters. „Um Nachbildungen zu beweisen, muss eine Schwäche der Darstellung, ein Ueberschuss der entlehnten Worte oder Gedanken über das Bedürfniss der Stelle, irgend eine Unpasslichkeit des Eingewebten dargethan werden, was für keine Wendung Elihu's möglich ist" *).

*) S. Stickel a. a. O. S. 247. Von „matten Stellen", „matten Versuchen von Physikotheologie" zu sprechen — wie

6) „Dazu kommt noch die isolirte Stellung dieser Reden; keine Erwiderung des Hiob nimmt dieselben auf; die Anschuldigungen der Drei hat er abgewiesen, gegen Elihu aber vertheidigt er sich nicht, sondern nimmt die Anschuldigung hin.“ Allein wie, wenn der Dichter nur ausdrücklich zeigen wollte, dass Hiob von Elihu wirklich geschlagen sei, und sich als überwunden bekennen müsse? Dies aber musste der Dichter thun, weil der Standpunkt Elihu's ein ganz anderer ist, als der der drei Freunde. Nur wenn man beide Theile unkritisch identifizirt, kann man in der Weise der Gegner urtheilen. Dass Hiob aber als ausdrücklich beistimmend vom Dichter dargestellt wird, geht aus dem wiederholten עָנָה 34, 1. 35, 1 hervor, womit hier eine stumme, aber aus dem Contexte selbst hinreichend erkennbare, zustimmende Antwort Hiobs angedeutet ist, gerade wie dies auch im Buche selbst 3, 2 geschieht.

7) „In diesen Reden allein wird Hiob mit Namen angeredet, 33, 1. 31. 37, 14“. Aber dies war ganz nothwendig, da Elihu es nicht blos mit Hiob, sondern auch mit den drei Freunden, mit denen er nicht gemeinsame Sache machen will, zu thun hat. Auf dieselbe Weise, wie hier die Gegner thun, liesse sich gegen Stellen wie 42, 7 u. 8 argumentiren, wo Jehova viermal „seines Knechtes Hiob“ erwähnt, gerade auch im Unterschiede und Gegensatze zu den drei Freunden.

8) „Der Contrast fällt auf, welcher zwischen der weitschweifigen und schleppenden Einführung der Person Elihu's 32, 2—6 und der einfachen Ankündigung der Drei 2, 11 stattfindet“. Allein geht man tiefer auf den Anfang des Buchs ein, so zeigt sich eine überraschende Aehnlichkeit in der Manier des Dichters. Gerade wie im Anfange der ganze Gemüthszustand Hiobs, in den die Tiefe des Leidens ihn gestürzt hatte, nicht in dürrer Prosa berichtet wird, sondern in einer dichterischen Rede C. 3, so wird auch hier die Person Elihu's dichterisch eingeführt. Durch den ausführlichen Eingang der Rede Elihu's soll der Leser ein genaueres Bild von dieser Persönlichkeit selbst, von seiner Tugend, seinem feurigen Geiste, seiner Stellung zu den drei Freunden u. s. w. erhalten. Hiezu

---

de Wette S. 428 thut — kann natürlich nicht als genügender Beweis für Nachbildung erachtet werden.

war grössere Umständlichkeit nothwendig. Sie zeigt nur, welch eine wichtige Persönlichkeit Elihu dem Dichter war. Die drei Freunde können in diesem Punkte gar nicht mit ihm verglichen werden; sie behaupten eine viel untergeordnetere Stellung. Ob aber die Ausführung „schleppend" zu nennen sei, mag auf sich beruhen, da dies Urtheil reine Geschmackssache ist, über die sich nicht streiten lässt. Jedenfalls dürfen wir uns hier wohl auf das Urtheil Ewalds berufen, der bei aller Ungunst gegen unsere Reden doch erklärt; „das Stück für sich genommen ist schön und gut".

Wichtigste exegetische Hülfsmittel: die Catena Graecorum Patrum in b. Job. collectore Niceta, herausgeg. und lat. übers. v. P. Junius (1637), die Commentare von Joa. de Pineda (1600 u. ö., zuletzt 1710), Sanctius (1625. 1712), Balth. Corderius (1646), Jo. Mercerus (1651), Seb. Schmidt (1670 u. ö.) Jo. H. Michaelis (1720), Alb. Schultens (1737. 2 Bde.), Rosenmüller Schol. (1824. 2. Ausg.), Hirzel (1839), Heiligstedt (1847); die Uebersetzungen mit Anmerkungen von Stuhlmann (1804), Schärer (1818. 2. Th.), Umbreit (2. Ausg. 1832), Köster (1832), Ewald (1836), Stickel (1842), Vaihinger (1842).

Die Sprüche Salomo's.

§. 300.

Charakter und Tendenz der Sprüche Salomo's.

Wie wir in den Psalmen die frommen Empfindungen, Gefühle und geistlichen Lebenserfahrungen der unter der Zucht des göttlichen Gesetzes lebenden Theokraten ausgesprochen finden (vgl. §. 282), so liegen uns in den Sprüchen Salomo's die Früchte der Weisheit vor, welche das Nachdenken des hebr. Geistes über die Prinzipien der geoffenbarten Religion und ihren Einfluss auf die Bildung des geistigen, sittlichen und bürgerlichen Lebens der Israeliten hervorgebracht hat. Zwar löst sich schon in manchen Ps. das bewegte Gefühl in Reflexion auf; aber zur vollständigen Entwicklung gelangte diese Reflexion erst in den Sprüchen, in welchen unter dem, dem Gesetze als solchem noch unbekannten Begriffe der Weisheit alle höhere Erkenntniss, alles geistige Streben des Theokraten zusammengefasst ist. Diese Weisheit ist keine Speculation über die göttliche Offenbarung oder das Verhältniss Gottes zur Natur und Menschenwelt, sondern die subjektiv reflektirte Form der in der Offenbarung gegebenen Gotteserkenntniss, die Form, in welcher der israelitische Geist die Lehren der objektiv geoffenbarten Wahrheit in das Selbstbewusstsein aufgenommen, und sowohl zum Gegenstande seines Denkens und Erkennens, als zur Triebfeder seines Wollens und Handelns gemacht hat. — Die Wahrheit, die das göttliche Gesetz in der Form des Gebots und Verbots lehrt, wird hier zur innern, lebendigen Ueberzeugung des Subjekts, welches darum mit Neigung dem Guten nachstrebt und

das Böse von Herzen zu meiden sucht, weil es in den Geboten des Gesetzes als des heiligen Willens Gottes die Förderung seiner eigenen Interessen wahrnimmt und den Trieb nach Erfüllung seiner eigensten Bestimmung erkennt *). Diese Ueberzeugung wird in den Salomonischen Sprüchen als Maxime, als Regel des sittlichen Denkens, Wollens und Handelns ausgesprochen. Diese Maximen, in kurze, körnigte Gnomen gefasst, bilden die Anfänge der israelitischen Weisheitslehre; in ihnen fand der theokratische Geist die einfachste und natürlichste Form für die Resultate seiner Reflexion über den Inhalt der gegebenen Offenbarung. — Da jedoch die Offenbarung des A. B. nicht blos Vorschriften für das Leben und Verhalten des Menschen, sondern zugleich Belehrungen über Gottes Wesen und Eigenschaften, Aufschlüsse über den göttlichen Weltplan und seine Verwirklichung in der Geschichte des zum Träger dieser Offenbarung berufenen Volkes gibt: so konnte der einmal erwachte Trieb zur Reflexion nicht bei der Aufstellung von Maximen für Frömmigkeit und Tugend stehen bleiben, sondern musste bei weiterer Vertiefung in die Wahrheiten der Offenbarung sein Streben auch auf die Erkenntniss des göttlichen Weltzwecks und der in demselben sich manifestirenden göttlichen Weisheit richten, und zur Quelle aller irdischen Weisheit und Erkenntniss aufzusteigen suchen. Erst dadurch wurde die Reflexion zur vollkommenen Weisheitslehre, und die subjektive Weisheit zum Reflex der göttlichen Weisheit, welche das Subjekt sich zu eigen macht, um durch ihren Besitz das Leben zu gewinnen. Die Reflexion in den Sprüchen umfasst daher einerseits das ganze Gebiet der Frömmigkeit, durchdringt es mit dem Lichte der Erkenntniss, und findet in der Furcht des Herrn und der Erkenntniss des Heiligen Weisheit und Einsicht (C. 1, 7. 9, 10), Heil und Leben (1, 33. 3, 2.

*) „Das, was in der Offenbarung des Gesetzes als göttlicher Zweck festgestellt ist, wird hier in ungetrübter Ueberzeugung noch als solcher erkannt, und in dieser Anerkennung der göttlichen Zweckmässigkeit der Welt und des Menschenlebens fühlt sich das Subjekt befriedigt; darum wird auch die selbstthätige Verwirklichung des göttlichen Zwecks im Handeln als die sittliche Aufgabe, die praktische Weisheit des Individuums erkannt.“ Oehler Prolegom. z. Theol. d. A. Test. S. 89 f.

18. 9, 11), mit einem Worte, die echte, Geist und Herz befriedigende praktische Weisheit für alle Verhältnisse des Lebens; andrerseits erhebt sie sich zu dem göttlichen Urgrunde aller in der Natur und im Menschenleben wahrnehmbaren Ordnung und Zweckmässigkeit, und findet in der göttlichen Weisheit, die wie eine geschickte Künstlerin bei Erschaffung der Welt Gott zur Seite gestanden, und nach vollendeter Schöpfung zu den Menschen herabgekommen ist, um ihre Freude und Wonne zu sein, wie sie bei der Schöpfung die Wonne Gottes Tag für Tag gewesen (C. 8), nicht nur das Prinzip aller Ordnung und Schönheit in der Welt, sondern auch die alleinige Führerin auf dem Wege des Lebens, welche denen, die auf ihre Stimme hören und ihr folgen, Einsicht und Erkenntniss, Friede, Freude und Glückseligkeit gewährt, während Thorheit und Sünde ins Verderben stürzen.

Sind aber die Salomonischen Sprüche eine Frucht der Reflexion über die dem Volke Israel im Gesetz gegebene und durch die besondere Führung dieses Volks bestätigte göttliche Offenbarung, so leuchtet von selbst ein, dass sie nicht auf eine Linie zu stellen sind mit den Sprüchen, Apophthegmen und Parabeln anderer alten Völker. Die meisten Völker des Alterthums besitzen Sammlungen von Sprüchen und Sprüchwörtern, Gnomen und Parabeln, die irgend einem berühmten Weisen der Vorzeit zugeschrieben werden, und von der Weisheit, Sittlichkeit und Tugend, von dem Geiste und der geistigen Bildungsstufe der Völker Zeugniss geben. So hatten z. B. die Griechen Gnomen der sieben Weisen, der Dichter Theognis und Phocylides, die χρυσᾶ ἔπη des Pythagoras *); die Römer Apophthegmen des Cato (vgl. Cicero de offic. 1, 30) und dicta collectanea d. h. gesammelte Sprüche, Sentenzen des Jul. Caesar (vgl. Sueton. vita Caes. c. 56). Ganz besonders blühte aber die Spruchweisheit bei den Morgenländern, bei welchen sie einen sehr ausgebreiteten Literaturzweig bildet, namentlich bei den Arabern, deren Reichthum an Sprüchen alles weit übertrifft, was andere Völker in dieser Art aufzuweisen haben **). Die Sprüche dieser Völker sind nach Ursprung und In-

---

*) Vgl. Aug. Pauly, Realencyclop. d. klass. Alterthumswiss. II. S. 892 ff.

**) Oft genannt ist die grosse von Freytag unter dem Titel: Arabum proverbia sententiaeque proverbiales, Bonn 1838–43

halt sehr verschiedener Art. Sie sind theils eigentliche Sprüchwörter, aus dem Nationalleben hervorgegangen, und entweder an historische Ereignisse und Personen anknüpfend und diese traditionell fortpflanzend, oder von den eigenthümlichen Verhältnissen des Landes und seiner Bewohner, selbst von Thieren und Pflanzen entlehnt *); theils sind es Lehrsprüche einzelner Weisen, welche Maximen der Weisheit und Moral, Lehren der Klugheit und Tugend enthalten und auf die sittliche und religiöse Bildung des Volks abzwecken. Mit der ersteren Art haben die Salomonischen Sprüche nichts gemein. Nur bei völliger Verkennung ihres Ursprungs und Charakters konnten sie für Nationalsprüche und Volkssprüchwörter, für „Vorübungen des (noch auf der ersten Bildungsstufe begriffenen) menschlichen Geistes in Sprüchen, Parallelen und Schetzen,

herausgeg. Sammlung Meidani's, die über 9000 arab. Sprüchwörter, sprüchwörtliche Redensarten, Gnomen und Sentenzen enthält. Vor Meidani lebten aber schon 29 Sammler arab. Sprüchwörter, welche Freytag (l. c. III. 2, 5) und vollständiger v. Hammer-Purgstall in den Wiener Jahrbb. Bd. 97. S. 45 ff. und Bd. 113. S. 8 f. aufzählen. — Als der Vater der arabischen Gnomendichtung gilt der weise Lokmann, der für einen Propheten und Zeitgenossen Salomo's ausgegeben wird, vgl. v. Hammer, Wiener Jahrbb. Bd. 97. S. 34 ff. und Wüstenfeld, de scientiis et studiis Arabum ante Muhamm. et de fabulis Lokmani, dissert. 1831. S. 23 ff. — — Reich an Sprüchen ist auch das berühmte moralisch-didaktische Werk des persischen Dichters Jorid-eddin-Attar unter dem Namen Pendnameh d. h. liber consilii, von Sylv. de Sacy mit französ. Uebersetzung und Noten 1819 zu Paris edirt. — Von türkischen Sprüchen hat v. Hammer in dem Morgenländischen Kleeblatt S. 63 ff. eine reiche Zusammenstellung geliefert. Derselbe hat ausserdem in den Wiener Jahrbb. Bd. 37. S. 293 ff. die Titel von 63 arabischen, persischen und türkischen Werken, die von Sprüchwörtern handeln, zusammengetragen.

*) In diese Categorie gehören die meisten Sprüche der Araber, vgl. die von v. Hammer gegebene Uebersicht, Wiener Jahrbb. Bd. 97. S. 49 ff.

witzigen Einfällen und Räthseln" ausgegeben werden *). Denn — wie Ewald, Sprüche Sal. S. 6 treffend bemerkt — „hier sind keine aus allerlei verschiedenen Veranlassungen des niedern Lebens entstandene Sprichwörter, welche ein Gelehrter blos aus des Volkes weitem Munde gesammelt, und wie sie denn keine innere Ordnung zulassen, nur lose aneinander gereihet hätte; nichts kann verkehrter sein, als die arabischen Spruchsammlungen von Abu-Obaida, Maidani und Andern, welche die fliegenden Volkssprüchwörter auflasen und erklärten, hier zu vergleichen. Wir haben hier vielmehr die mit Kunst und Kenntniss gepaarten Versuche von Dichtern, die Wahrheiten der Religion angewandt auf die unendlich einzelnen Fälle und Möglichkeiten des niedern Lebens in kurze scharfe Sprüche zu fassen, gleichsam um die schwerern allgemeinen Sätze der höhern Erkenntniss in einzelne kleinere, fasslichere Sätze aufgelöst tropfenweise dem Geist der zu bildenden Tugend einzuflössen; so dass also in jedem Spruch doch wieder ein wenn auch noch so kleines Stück und Theilchen der allgemeinen ewigen Wahrheit enthalten ist, und dass nichts hier als blosse geschichtliche Erinnerung erscheint, wie so oft in den Volkssprüchen, ja kein einziges Beispiel aus der einzelnen Geschichte auftritt, sondern alles als ursprüngliche Anschauung des Dichtergemüths und als Lehre für Jedermann sich darstellt". — Viel näher stehen sie der andern Klasse, nicht allein nach ihrem Ursprunge als Produkte des gereiften Denkens einzelner vorzüglicher Weisen, sondern auch hinsichtlich ihrer Form, sofern sie die Wahrheiten der höheren Erkenntniss in leicht fassliche, kurze und treffende Sentenzen und Gnomen eingekleidet lehren, die in der Regel in keinem innern nothwendigen Gedankenzusammenhange stehen, sondern nur äusserlich lose aneinander gereiht sind. Dabei unterscheiden sie sich aber doch wieder wesentlich von allen ähnlichen Werken anderer Völker durch ihre ausschliesslich religiöse Tendenz und den durch die Offenbarung, aus der sie geflossen, ihnen aufgeprägten Charakter objektiver Klarheit und Bestimmtheit, mit welcher alle Verhältnisse des Lebens aufgefasst und zu der von Gott verordneten Bestimmung des Menschen in Beziehung gebracht werden, so dass sich durch

*) Von Eichhorn, Einleit. V. S. 83. vgl. S. 67 ff. und S. 107, Ziegler, neue Uebersetz. der Denksprüche Salomo's, Einleit. §. 1—5, u. A.

die ganze Sammlung der Gegensatz von Weisheit und Frömmigkeit einer- und von Thorheit und Gottlosigkeit andrerseits als der rothe Faden hindurchzieht, von dem alle einzelnen Sprüche ausgehen, und auf den sie zurückweisen *). Diese höhere Tendenz und diese helle Beleuchtung aller Lebensverhältnisse mit dem Lichte der göttlichen Offenbarung, worin sich ihre canonische Dignität bewährt, fehlt den Sprüchen und Sprüchwörtern aller andern Völker, die im besten Falle nur eine Art populärer Volksmoral liefern.

§. 301.

Namen, Inhalt und Bestandtheile des Buchs der Salomonischen Sprüche.

1) Name. Die canonische Sammlung der hebr. Weisheitssprüche ist uns unter dem Namen מִשְׁלֵי שְׁלֹמֹה, *παροιμίαι Σολομῶντος σοφία* überliefert. Das Wort מָשָׁל Aehnlichkeit, Gleichniss, comparatio, wird zunächst von Parabeln gebraucht, Ezech. 17, 2. 24, 3, dann auf Densksprüche, Sentenzen übertragen, sofern diese meist in Vergleichungen zweier Gegenstände oder zweier Gedanken mit einander bestehen, und immer eine aus Vergleichung mit einer bekannten Lebenserfahrung oder gemachten Wahrnehmung abstrahirte allgemeine Wahrheit enthalten. Da nun solche Denksprüche häufig im Munde des Volks sprüchwörtlich werden (vgl. 1 Sam. 24, 14), so vird משׁל auch von eigentlichen Sprüchwörtern gebraucht, z. B. 1 Sam. 10, 12. Ezech. 18, 2. Die Bedeutung carmen, die Gesenius u. A. ihm noch beilegen, hat es niemals, auch da nicht, wo es von Liedern gebraucht ist, z. B. Jes. 14, 4. Rich. 2, 4. Hab. 2, 6. Weder der formelle Charakter der Poesie, der sog. parallelismus membrorum, kraft dessen der Gedanke in zwei nach Inhalt und Form ähnlichen Versgliedern ausgedrückt wird (wie Gesenius will), noch die

---

*) Ganz verkehrt ist de Wette's Urtheil, bibl. Dogmat. I. §. 74: „Die Sprüche Salomo's bleiben im niedern Kreise der Lebensweisheit und geben wenig Ausbeute für die Religion".

der dichterischen Rede überhaupt eigenthümliche Bildersprache (wie Hengstenberg, Bileam S. 78 meint) *), macht ein Gedicht zum מָשָׁל, so dass jede echte Poesie mit diesem Namen bezeichnet werden könnte, sondern allein der Charakter des Parabolischen und Sententiösen; daher nur die rein parabolischen Dichtungen und die gnomischen, in Sprüchen und Sentenzen lehrenden Gedichte diesen Namen führen, wie die Sprüche Bileams (Num. 23, 7. 18. 24, 3 u. a.), einzelne Reden Hiobs (C. 27, 1. 29, 1), einige Lehrpsalmen (Ps. 49, 5. 78, 2) **) und die parabolischen Lieder der Propheten (Jes. 14, 4. Mich. 2, 4. Hab. 2, 6). — In Bezug auf die glänzende Form der Dichtung heisst der Spruch auch מְלִיצָה d. i. Glanz- oder Wohlrede, oratio splendida, luminibus ornata ***), und mit Rücksicht auf den in dem Bilde oder in der Vergleichung versteckten tieferen Inhalt חִידָה Räthsel (Prov. 1, 6).

---

*) Vgl. auch Delitzsch, Habakuk S. 59.

**) Treffend bemerkt Hengstenberg zu Ps. 78, 2: „Als Gleichniss und Räthsel bezeichnet der Sänger nicht seine folgenden Reden als solche, sondern die geschichtlichen Thatsachen, die sie dem Volke ans Herz legen. — Die Bezeichnung dieser Thatsachen als Gleichniss und Räthsel weist darauf hin, dass in der heiligen Geschichte überall ein verborgener Hintergrund der Lehre sich findet, dass sie eine rückwärts gekehrte Weissagung ist, dass bei ihr durchgängig das mutato nomine de te fabula narratur gilt", u. s. w.

***) Dass מליצה weder die Ironie oder Spottrede, wie Ewald, poett. BB. 1, S. 37 u. Gesenius (wenigstens für Hab. 2, 6) annehmen, noch dictum obscurum (σκοτεινὸς λόγος, LXX. Prov. 1, 6) bedeute, sondern die Dichtung von Seiten der angestrebten Schönheit der Sprachform bezeichnet, das hat Delitzsch (Gesch. d. jüd. Poesie S. 200 f. u. zu Habak. 2, 6) bündig erwiesen. Die von Gesenius u. Bertheau für Prov. 1, 6 angenommene Bedeutung interpretatio = id quod eget interpretatione ist ein willkührliches quid pro quo.

Die griechischen Kchv. nennen unser Buch auch nicht selten *σοφία* und *ἡ πανάρετος σοφία*, eine Bezeichnung die sie eben so häufig von den Sprüchen des Jesus Sirach und dem apokryphischen Buche der Weisheit brauchen. S. die Stellen in Suicer, thesaur. eccles. II. p. 987 f. u. 556, und bei Cotelerius, patres apostol. in der Anmerkung zu Clemens ad Corinth. epistol. I, 57. Da nun auch in den Tosephoth zu Baba bathra fol. 14. b. der Name ספר חכמה sowohl von unserm Buche als von dem B. Koheleth gebraucht ist, so vermuthet Bertheau (d. Sprüche Salom. S. II), dass derselbe bei den Juden in vortalmudischer Zeit ganz gebräuchlich gewesen, und von ihnen zu den Kirchenvätern gelangt sei. Indess sicher ist diese Folgerung nicht im Geringsten, und lässt sich nicht aus Eusebius, hist. eccl. 4, 22 und 26 begründen. Wenn auch Melito von Sardes nach seiner eigenen Erklärung bei Euseb. h. eccl. 4, 26 in Palästina sorgfältige Erkundigungen über die canonischen Schriften der Juden eingezogen hat, so folgt doch aus dem zu *Σολομῶντος παροιμίαι* gemachten Zusatze *ἡ καὶ Σοφία* in seinem von Euseb. l. c. mitgetheilten Verzeichnisse dieser Schriften keineswegs mit Sicherheit, dass er diese Benennung von den palästinensischen Juden vernommen habe. Da er die Schriften des A. T. nicht nach der bei diesen recipirten Ordnung, sondern nach der den Christen aus den LXX. bekannten Reihenfolge aufzählt, also in diesem Punkte sich den Ansichten der griechischen Christen anbequemt, so ist es sehr möglich, dass er auch blos um der denselben geläufigen Bezeichnung willen das *ἡ καὶ Σοφία* zugesetzt habe. In der andern Stelle des Eusebius: *καὶ ἄλλα δὲ ὡς ἂν ἐξ Ἰουδαϊκῆς ἀγράφου παραδόσεως μνημονεύει* (sc. *ὁ Ἡγήσιππος*): *οὐ μόνος δὲ οὗτος, ἀλλὰ καὶ Εἰρηναῖος καὶ ὁ πᾶς τῶν ἀρχαίων χορὸς πανάρετον σοφίαν τὰς Σολομῶνος παροιμίας ἐκάλουν* (h. e. 4, 22) bezieht sich der erste Satz *καὶ ἄλλα* — — *μνημονεύει* auf das, was Eusebius im Vorhergehenden aus den Schriften des Hegesippus über verschiedene jüdische Sekten und Meinungen mitgetheilt hat, und berechtigt nicht dazu, die Benennung *πανάρετος σοφία* für unser Buch der Sprüche zu dem *ἐξ Ἰουδαϊκῆς ἀγράφου παραδόσεως* genommenen zu zählen. So nahe es auch die Stellen, in welchen die Weisheit personifizirt und redend eingeführt ist

(1, 20. 8, 1) legen, das ganze Buch als ein Werk der Weisheit zu betrachten; so ist doch diese Bezeichnung desselben schwerlich früher als das Buch der Weisheit aufgekommen, und nicht von den palästinensischen, sondern von den ägyptischen Juden ausgegangen, und daher von gar keiner Bedeutung für die Feststellung des Verhältnisses des Inhalts unsers Buches zu der Ueberschrift, die dasselbe im palästinensischen und alexandrinischen Canon führt.

2) Inhalt und Bestandtheile. Unser Buch zerfällt in drei durch besondere Ueberschriften von einander gesonderte Theile nebst einigen Anhängen. — Der erste Theil (C. 1—9) enthält ausser der zum ganzen Buche gehörigen Ueberschrift C. 1, 1—7, in drei Abschnitten von je drei Capp. eine in die Form der ermahnenden Anrede eines Vaters an seinen Sohn, d. h. eines Lehrers an seinen Schüler, eingekleidete Schilderung und Empfehlung der Weisheit als des höchsten zu erstrebenden Gutes. Im ersten Abschnitte (1, 8—3, 35) wird nach Angabe des Grunderfordernisses zur Erlangung der Weisheit, der willigen Hingabe des kindlichen Herzens an die väterliche Belehrung (1, 8. 9) zuerst negativ vor den verführerischen Lockungen der Sünde gewarnt (V. 10—19), dann positiv zur Hingabe an die in mancherlei Formen, durch freundlichen Zuspruch wie durch ernstes Vorhalten der verderblichen Folgen der Thorheit, laut und kräftig rufende, und zu ihrer Nachfolge einladende Weisheit ermahnt (V. 20—33). Hierauf werden in C. 2 die segensreichen Folgen des willigen und ernsten Strebens nach Weisheit geschildert, wie dasselbe zur heilbringenden Gottes-Furcht und Erkenntniss und zur Gerechtigkeit des Lebens führe (V. 1—11), und sowohl vor dem bösen Wege verkehrter und lasterhafter Menschen, als insbesondere vor dem Tod bringenden Wege der Ehebrecherin bewahre (V. 12—22), endlich in C. 3 einzelne Vorschriften gegeben, in deren Befolgung sich die Weisheit bethätigt; nämlich im Verhältnisse zu Gott als ungetheiltes herzliches Vertrauen mit Verzichtung auf den eigenen Dünkel, mit Lossagung des Herzens von den irdischen Gütern und geduldiger Fügung in die göttliche Zucht der Leiden (V. 5—12); im Verhältnisse zu den Menschen als Furchtlosigkeit vor den Schrecken der Frevler und als hülfreiches, wohlgesinntes, friedfertiges und neidloses Betragen gegen den Nächsten (V. 25—31); welche Regeln dann noch durch Hinweisung auf das Verhalten Gottes gegen Gerechte und Verkehrte begründet werden (V. 32—35). — Im

zweiten Abschnitte (C. 4—6) wird zuerst die in 1, 8 u. 9 nur kurz hingestellte und eben so kurz motivirte Forderung nach Weisheit zu trachten in drei Absätzen ausführlich entwickelt und begründet (C. 4), sodann in C. 5 eine durch umständliche Darlegung des im Ehebruche sich offenbarenden Abgrundes der Sünde motivirte Warnung vor dem Verkehr mit der Ehebrecherin gegeben; hieran in C. 6, 1—20 eine Reihe von Ermahnungen geknüpft, zur gewissenhaften Erfüllung übernommener Bürgschaften, zum Fleisse und zum Meiden hinterlistiger Bosheit und verschiedener anderer Laster, bis endlich die Rede mit der Aufforderung, den elterlichen Ermahnungen treu zu folgen, weil sie allein vor der Verführung der Ehebrecherin kräftig bewahren (V. 21—35), zu ihrem Anfang zurückkehrt und sich abschliesst. — Im dritten Abschnitte (C. 7—9) werden „die Thorheit und die Weisheit als denkend lebende Gestalten oder Personen, eine jede nach ihrem innern Wesen und Wirken, ihrem Leben und Weben dargestellt" *). Der Lockung der Thorheit, die als Ehebrecherin personifizirt den Jüngling zu verführen und ins Verderben zu stürzen sucht (C. 7), tritt die gleichfalls personifizirte Weisheit entgegen mit der kräftigsten und eindringlichsten Aufforderung, ihr zu folgen, indem sie sich als das höchste Gut, als die Quelle aller irdischen Güter und Freuden, als die Ordnerin und Beherrscherin der Welt von Anfang her darstellt (C. 8), worauf zuletzt diese beiden Gegensätze einander noch schärfer gegenüber gestellt werden, die Weisheit mit ihrer freundlichen Einladung an alle geistig Armen, sich von ihrem Tische zu laben, mit ihrer Grundforderung der Furcht Jehova's und ihrer Verheissung des Lebens — die Thorheit mit ihren reizenden Lockungen, die zum Tode führen (C. 9).

Der zweite Theil (C. 10—24) mit der neuen Ueberschrift: „die Sprüche Salomo's", enthält a) von 10, 1—22, 16 in 374 Versen eben so viele einzelne Sprüche, welche einerseits die Weisheit und Gottesfurcht, andrerseits die Thorheit und Sünde in ihren mannigfachen Eigenschaften und Aeusserungen, wie nach ihren verschiedenen Folgen und Wirkungen darlegen. Diese Sprüche sind meist ganz lose aneinander gereiht; entweder nach leichter Ideenassociation, oder nach gewissen charakteristischen Wörtern,

*) Vgl. Ewald, d. Sprüche Salomo's S. 66 (im 4. Bd. der poett. BB. des A. T.)

selten nach Gedankenähnlichkeit, oft auch ohne jede erkennbare Verknüpfung zusammengestellt, so dass wohl hie und da ein äusseres oder inneres Band der Verknüpfung zu finden, in der Anordnung der ganzen Sammlung aber kein bestimmter Plan, keine organische Gliederung und Verbindung zu entdecken ist. Nur so viel ergiebt sich bei näherer Betrachtung des Ganzen, dass in diesem Theile nur solche Sprüche aufgenommen sind, deren Gedankeninhalt in einem zweigliedrigen Verse erschöpft und abgerundet ist *), so dass jeder Vers einen in sich vollendeten selbstständigen Spruch bildet, und selbst da, wo zwei oder mehr Verse einen und denselben Gedanken nach verschiedenen Seiten oder Beziehungen darstellen, doch jeder einzelne Vers einen für sich allein verständlichen, vollständigen Sinn giebt. Dabei sind die Sprüche meist sehr kurz, in der Regel aus 7 oder 8, seltener aus 9 oder 10 Wörtern bestehend; und die beiden Versglieder enthalten gewöhnlich Satz und Gegensatz; seltener sind sie synonym, so dass das zweite Glied den Gedanken des ersten mit andern Worten wiederholt (wie 12, 28. 14, 19. 26. 16, 15. 17, 6. 18, 3), oder synthetisch, so dass im zweiten Gliede das erste begründet (16, 12. 26. 19, 20) oder eine erklärende Anwendung desselben gegeben (13, 14. 16, 10. 17, 23. 18, 10) oder durch ein Bild, eine Vergleichung der Gedanke des einen Gliedes im andern erläutert (10, 26. 11, 22. 15, 16 f. 16, 32) oder einfach fortgeführt wird (15, 3. 32. 16, 7. 30. 17, 13. 15. 18, 13. 20, 10. 11. 12. 20. 21. 21, 13. 21). — b) Hieran schliesst sich C. 22, 17—24, 22 nach einer motivirten Ermahnung, auf die Worte der Weisen zu hören (V. 17—21) eine Anzahl von Sprüchen, die im Inhalte zwar den vorhergehenden ähnlich sind, aber in der Form sich dadurch von ihnen unterscheiden, dass hier meist zwei **), bisweilen auch drei Verse ***) einen Spruch bilden, und 23, 29—35 selbst eine durch 7 zusammenhängende Verse fortlaufende Warnung vor dem Weintrinken vorkommt. Auch bestehen nicht wenige Verse aus drei Gliedern (22, 29. 23, 5. 7. 24, 14) und C. 24, 12 sogar aus vier Gliedern. Diese formellen Eigenthümlichkeiten theilt auch

---

*) Nur C. 19, 7 hat drei Glieder im masorethischen Texte.

**) Vgl. 22, 22 f. V. 24 f. 26 f. C. 23, 4 f. V. 10 f. 13 f. 15 f. 17 f. 20 f. 24 f. C. 24, 1 f. V. 5 f. 13 f.

***) Siehe 23, 1—3. V. 6—8. 26—28. C. 24, 10—12.

der mit den Worten גם אלה לחכמים überschriebene Nachtrag C. 24, 23—34, in welchem nach mehrern einzelnen Sprüchen, ein Bild der Trägheit in 5 zusammenhängenden Versen entworfen wird (V. 30—34). — Die meisten Sprüche dieses Abschnitts werden als Gebote oder Verbote (in der Form des Imperativs) gegeben, womit die öftere Wiederholung der im ersten Abschnitte dieses Theils nur einmal (19, 27) vorkommenden Anrede: mein Sohn *), zusammenhängt, ähnlich wie im ersten Theile, vgl. 23, 15, 19, 26; 24, 13. 21 mit 1, 8. 10. 15; 2, 1. 3, 1. 21; 4, 10. 20 u. s. w. —

Der dritte Theil (C. 25—29) enthält „die Sprüche Salomo's, welche übertragen (d. h. zusammengetragen) haben die Männer Hiskia's, des Königs von Juda" (25, 1). Im Allgemeinen gleichen diese Sprüche denen des zweiten Theils; nur dass hier in C. 25 u. 26 die Vergleichungen, in C. 27—29 die Antithesen vorherrschen, ausserdem in C. 25 u. 26 häufig einzelne Sprüche sich durch zwei Verse hindurchziehen (25, 6 f. 9 f. 16 f. 21 f.; 26, 4 f. 18 f. 24 f. 27 f.), öfter auch mehrere Sprüche sich durch Verwandtschaft des Inhalts enger aneinander anschliessen (vgl. z. B. 26, 23—28 u. 27, 23—27), und dass häufiger als im zweiten Theile ein wiederkehrendes Wort das Bindeglied für die Aneinanderreihung der einzelnen Sprüche abgiebt; vgl. 25, 1 u. 2 מלכים; V. 4 u. 5 הגו; V. 8—10 ריב; V. 11 u. 13 זהב; 26, 3—12 כסיל oder כסילים in 10 Versen wiederkehrend; V. 13—16 עצל u. s. w. S. Bertheau a. a. O. S. XIV.

Den Schluss des Buchs machen zwei Anhänge. Der erste (C. 30) giebt die Sprüche Agurs, welche in mannigfaltiger und sehr künstlicher Einkleidung die wahre Weisheit und ihre Bewährung im Leben lehren. Der falschen Weisheit gegenüber tritt Agur auf mit dem Bekenntnisse, dass er die Weisheit und Erkenntniss des heiligen Gottes nicht besitze, indem die Geheimnisse der Natur und ihres Werdens für den Menschen unbegreiflich seien (V. 2—4), dass er aber auf das geläuterte, durch keine Menschenzuthat verfälschte Wort Gottes vertraue (V. 5. 6), und von Jehova

*) Hiernach ist die irrige Angabe Bertheau's S. XIV: „Im zweiten Theile kommt die Anrede: mein Sohn, gar nicht vor", zu berichtigen.

sich erstlich Bewahrung vor Eitelkeit und Lügenwort, zweitens Genügsamkeit mit dem zum Leben nöthigen Brot erbitte (V. 7—9). Hierauf warnt er vor Verleumdung (V. 10) und zählt dann vier Klassen lasterhafter Menschen auf (V. 11—14), vor deren Sünden offenbar auch gewarnt werden soll, obschon die Warnung nicht direkt ausgesprochen, sondern in der zweiten Hälfte des Cap. die Natur sowohl dieser Laster als der wahren Weisheit in Räthselsprüchen dargelegt wird. Der erste dieser Sprüche schildert die Unersättlichkeit der Begierde (V. 15 u. 16 correspondirend den V. 8 u. 9); der zweite kündigt den Verächtern der Eltern Strafe an (V. 17 zu vgl. mit V. 11); der dritte gilt dem Geschlechte, das rein ist in seinen Augen und doch von seinem Schmutze nicht gewaschen (V. 19 u. 20 vgl. mit V. 12); der vierte zeigt die Tyrannei der Aufgeblasenen (V. 21—23 vgl. mit V. 13); der fünfte (V. 24—28) und der sechste (V. 29—31) lehren die echte Lebensweisheit und Tugend im Gegensatz gegen das V. 14 beschriebene Geschlecht grausamer Wüthrige. Endlich schliesst Agur seine Worte mit der Mahnung, die Aufwallung des Zorns zu beschwichtigen, um keinen Streit anzurichten (V. 32 u. 33). — Der andere Anhang (C. 31) enthält a) Lehren für einen König, welche einem Könige Lemuel seine Mutter gab (V. 1—9), b) das Lob einer tugendhaften Hausfrau in Form eines alphabetischen Liedes (V. 10—31).

§. 302.

Verfasser der Sprüche.

Alle Sprüche unsers Buchs mit Ausnahme der Anhänge C. 30 u. 31, werden in den Ueberschriften (1, 1. 10, 1. 25, 1) dem Könige Salomo, dem Sohne Davids zugeschrieben. Nach 1 Kön. 5, 12 hat „Salomo 3000 Sprüche geredet". Hieraus ergiebt sich jedenfalls, dass Salomo auf dem Gebiete der Spruchdichtung Ausgezeichnetes geleistet haben muss; sonst hätte es der Folgezeit nicht einfallen können, ihn so viele Sprüche reden zu lassen. Auch der grosse und allgemeine Ruf der Weisheit Salomo's, der nach 1 Kön. 5, 14 u. 10, 1 ff. bis in ferne Länder drang und der Nachwelt reichen Stoff zu wunderbaren Sagen und mährchenhaften

Dichtungen gab *), wird nur dann erklärlich, wenn Salomo mit seiner Weisheit alle seine Zeitgenossen weit überragte und für die Ausbildung der Weisheitssprüche eben so schöpferisch gewirkt hat, wie David auf dem Gebiete der lyrischen Psalmendichtung **). Diese Thatsachen dienen sehr zur Bestätigung der Ueberschriften unsers Buchs, die in sich selber schon nicht unbedeutende Merkmale historischer Treue und Glaubwürdigkeit besitzen. Sollte nämlich auch die allgemeine Ueberschrift 1, 1—7 erst von dem letzten Redaktor, der dem Buche die Anhänge C. 30 u. 31 hinzugefügt hat, herstammen, so beweist doch die Ueberschrift C. 25, 1, dass schon unter dem Könige Hiskias eine Sammlung Salomonischer Sprüche vorhanden war, die zu einer Zeit entstanden sein muss, wo man noch zuverlässige Kunde über den Verfasser derselben haben konnte. Dadurch wird von vornherein der Salomonische Ursprung des grössten Theils unserer Sprüche ausser Zweifel gesetzt. Aber wir kennen auch keinen triftigen Grund, der irgend einen Theil derselben dem Salomo abzusprechen nöthigte. Weder die Sprache noch der Inhalt und die Form der drei Theile unsers Buchs zeugen gegen die Salomonische Abfassung, obwohl verschiedene Kritiker darin deutliche Spuren von verschiedenen Zeitaltern und verschiedenen Verfassern haben finden wollen.

1. Nachdem schon Ziegler (S. 25 f.) in der verwickelteren und räthselhafteren Form der Sprüche C. 25—29 Spuren eines Zeitalters „später als das Salomonische" gefunden hatte, versuchte Ewald in den drei Theilen unsers Buchs Verschiedenheit der Sprache, der Form und des Inhalts der Sprüche nachzuweisen, und die Hypothese zu begründen, dass C. 10, 1—22, 16 die älteste Sammlung bilde, ungefähr zwei Jahrhunderte nach Salomo entstanden, dagegen die Sammlung C. 25—29 geraume Zeit nachher, am Ende des achten Jahrhunderts verfasst sei, endlich in der ersten Hälfte des siebenten Jahrhunderts an den Stamm unsers jetzigen Buchs (10, 1—22, 16) zuerst die Einleitung C. 1—9, sodann bald darauf der Nachtrag 22, 17—24, 34 hinzugekommen und dies Ganze

*) S. die Zusammenstellung dieser Sagen und Fabeln in Kleukers Salomon. Denkwürdigkeiten S. 146—160.

**) Vgl. zu dem über diesen Gegenstand oben S. 11 f. Bemerkten noch Ewald, poett. BB. 1, S. 34 f.

mit C. 25—29 verbunden worden sei; vgl. Ewald, d. Sprüche S. 43, und die Gegenbemerkungen von Bertheau S. XXVII ff.

a) Die Verschiedenheit der Sprache soll sich darin zeigen, dass „die älteste Sammlung viele eigenthümliche und seltene Bilder, Ausdrücke und Wörter enthalte, wie die Bilder von der Quelle des Lebens 10, 11. 13, 14. 14, 27. 16, 22, und vom Baume des Lebens 11, 30. 13, 12. 15, 4, ferner den Gebrauch von מַרְפֵּא Heilung in vielfachen Bildern und Wendungen, 12, 18. 13, 17. 16, 24; vgl. 14, 30. 15, 4, מְחִתָּה für Einsturz, Gefahr 10, 14. 15. 13, 3. 14, 28. 18, 7 und für Erschütterung des Geistes 10, 29. 21, 15, das relative Imperf. יָפִיחַ 12, 17. 14, 5. 25. 19, 5. 9, das seltene סֶלֶף und סַלֵּף 13, 6. 19, 3. 21, 12. 11, 3. 15, 4, לֹא יִנָּקֶה er wird nie freigesprochen werden, d. h. der göttlichen Strafe nie entfliehen 11, 21. 16, 5. 17, 5, רִדֵּף im Piel 11, 19. 12, 11. 13, 21. 15, 9, die alterthümlichen Redeweisen עַד־אַרְגִּיעָה 12, 19, יָד לְיָד 11, 21. 16, 5, הִתְגַּלַּע 17, 14. 18, 1. 20, 3, נִרְגָּן Ohrenbläser 16, 28. 18, 8 und im Satzbau das voraufgestellte יֵשׁ 11, 24. 12, 18. 13, 7. 23. 14, 12. 16, 25. 18, 24. 20, 15; während in der Sprache der beiden andern Sammlungen manches Neue vorkomme, nämlich in C. 25—29 weniger einzelne Worte, als vielmehr neue Wendungen und Farben der Rede, wie der auf eine Erscheinung aufmerksam machende Anhang ראית sahst du? 26, 12. 29, 20 vgl. 22, 29, der Gebrauch der perf. zur Setzung einer Bedingung 25, 16 vgl. 24, 10, die Vergleichung von Bild und Sache durch das einfache ו und 25, 3. 20. 25. 26, 3. 7. 9 f. u. s. w. oder durch blosse Nebeneinanderstellung 25, 11—14. 18 f. 26. 28. 26, 23, und in C. 1—9 u. 22, 17—25, 1 die neue Bildung חָכְמוֹת Weisheit 1, 20. 9, 1. 24, 7, זָרָה oder נכריה die Auswärtige, Fremde in der Bedeutung der nicht zum Hause gehörigen Frau oder des ehebrecherischen Weibes 2, 16. 5, 3. 20. 6, 24. 7, 5. 23, 27 vgl. 6, 26—29“ *). Hiebei muss es zunächst sehr auffallen, wie äusserst dürftig die Zahl der neuen Wörter in den beiden angeblich spätern Sammlungen ist. Für

*) Vgl. Ewald, d. Sprüche Sal. S. 2 f. 31 f. u. 36.

C. 25—29 nicht ein einziges und für C. 1—9 u. 22, 17—25, 1. nur zwei eigenthümliche Wörter, von welchen das eine nach Ewalds eigenem Geständnisse noch dazu in 14, 1 vorkommt, obwohl die Masora es hier nicht anerkennen will und anders punktirt hat, während זרה im Plural auch in 22, 14 wie in 23, 33 von Buhlerinnen, und נָכְרִיָּה in 27, 13 von dem fremden, nicht zum Hause gehörigen Weibe gebraucht ist; selbst der Gedanke: „eine tiefe Grube ist der Mund der Buhlerinnen" (22, 14) nicht nur mit 23, 17: „eine tiefe Grube ist die Hure, und ein enger Brunnen die Buhlerin", sondern auch mit dem von der נכריה 2, 16 u. 7, 5 gebrauchten Prädikate; „die glatte Worte giebt", vgl. 5, 3, ganz übereinstimmt. Zwar finden sich einige der als der ältesten Sammlung eigenthümlichen Ausdrücke, wie יד ליד, ארגיעה und התגלע weder in den übrigen Theilen unsers Buchs, noch anderwärts im A. T.; aber „in einem dichterischen Stücke von solchem Umfange erwartet man von vornherein nur in ihm vorkommende Ausdrücke zu finden" (Bertheau S. XXVIII). Was können also diese drei Worte und Phrasen beweisen? Sie werden reichlich aufgewogen durch die grosse Menge von charakteristischen, unserm Buche eigenthümlichen Wörtern und Redeweisen, die in den verschiedenen Theilen desselben gleichmässig anzutreffen sind, wie פָּרַע in der Bedeutung verwerfen 1, 25. 4, 15. 8, 33 und 13, 18. 15, 32, auch 29, 18 das Niphal in der Bedeutung: ausgelassen, zügellos werden; יוֹסִף לֶקַח er mehrt das Lernen oder die Belehrung 1, 5. 9, 9 und 16, 21. 23 *); שֵׂכֶל טוֹב 3, 4 und 13, 15, ausserdem nur noch in Ps. 111, 10 u. 2 Chron. 30, 22 nachgebildet; אָגַר vom Sammeln des Getraides, des Speisevorraths 6, 8 und 10, 5, sonst nur noch Deut. 28, 39 von der Weinlese vorkommend; מְדָנִים Streit 6, 14. 19 u.

*) Dass diese Phrase 1, 5 u. 9, 9 in ganz anderem Sinn stehe als 16, 21. 23, wie Ewald S. 45 behauptet, ist unbegründet, da לקח in der passiven Bedeutung: die angenommene Lehre oder Belehrung auch 4, 2 und 7, 21 vorkommt.

10, 12 neben מְדְיָנִים 18, 18 f. 19, 13 und מִדְוָנִים 21, 9. 19. 23, 29 und 25, 24. 26, 21. 27, 15; שָׁלַח מְדָנִים 6, 14 u. 19 und שָׁלַח מָדוֹן 16, 28; גֵּרֶה מָדוֹן 15, 18 und 28, 25. 29, 22; חֲסַר־לֵב ohne Verstand 6, 32. 7, 7. 9, 4. 16 und 10, 13. 21. 11, 12. 12, 11. 15, 21. 17, 18 und 24, 30 (sonst nirgends zu finden); אִישׁוֹן לַיְלָה 7, 9 und אִישׁוֹן חֹשֶׁךְ 20, 20; הֵעֵז פָּנִים 7, 13 u. הֵעֵז בְּפָנָיו 21, 29; נִרְגָּן nur in 16, 28. 18, 8 und 26, 20. 22; דֶּלֶף טֹרֵד beständige Traufe nur 19, 13 u. 27, 15; חֹרֵשׁ רָע 3, 29. 6, 14 und 12, 20. 14, 22; תָּקַע כַּף synonym mit עָרַב 6, 1 und 17, 18 und 22, 26; יִשְׁכְּנוּ אָרֶץ 2, 21 und 10, 30; שׁוּחָה עֲמֻקָּה 22, 14 u. 23, 27 von der Ehebrecherin gebraucht, vgl. שָׁחָה אֶל מָוֶת 2, 18; לְשֹׁלְחָיו 10, 26 und 25, 23 vgl. mit לְשֹׁלְחֶיךָ 22, 21; טוֹב עַיִן 22, 9 und רַע עָיִן 23, 6. 28, 22. Hiezu kommen noch andere Ausdrücke, die nicht weniger charakteristisch sind, obgleich sie noch an einzelnen Stellen anderer Bücher gefunden werden, als תַּחְבֻּלוֹת 1, 5 u. 11, 14. 12, 5. 20, 18 und 24, 6, ausserdem noch Hiob 37, 12; תַּהְפֻּכוֹת 2, 12. 14. 6, 14. 8, 13 und 10, 31 f. 16, 28. 30 und 23, 33 aus Deut. 32, 20 als der Grundstelle geflossen; נָלוֹז perversus 2, 14. 3, 32 und 14, 2, ausserdem nur noch Jes. 30, 12; das aus Deut. 28, 63 genommene נָסַח 2, 22 und 15, 25, welches noch Ps. 52, 7 in gleichem Zusammenhange steht; יִקְּבֻהוּ לְאֹם 11, 26 u. יִקְּבֻהוּ עַמִּים 24, 24 vgl. Hiob 3, 8; קֹרֵץ בְּעֵינָו 6, 13 und קֹרֵץ עַיִן 10, 10 und Ps. 35, 19; קֶרֶת Stadt 8, 3. 9, 3. 14 und 11, 11, ausserdem noch Hiob 29, 7. — Auch von den Wörtern und Bildern, welche Ewald als charakteristisch für den eigenthümlichen Sprachgebrauch der angeblich ältesten Sammlung der Sprüche herausgehoben, ist ihm selber nicht entgangen, dass die meisten entweder in den andern Theilen unsers Buchs oder in andern Schriften wiederkehren, so מַרְפֵּא in 4, 22. 6, 15 und 29, 1, das relativ gebrauchte יָפִיחַ in 6, 19 und Ps. 12, 6 vgl. Ps. 27, 12; לֹא יִנָּקֶה in 6, 29; מְחִתָּה Einsturz in Ps. 89, 41; סֶלֶף in Exod. 23, 8,

Deut. 16, 19 u. Hiob 12, 19; רֶדֶף Hos. 2, 9. Nah. 1, 8 und Ps. 7, 6 im Kethib *); die Bilder von dem Baume des Lebens noch 3, 18, und von der Quelle des Lebens Ps. 36, 10; aber hier sollen sie aus jenen ältern Stellen der Sprüche nachgeahmt sein. Diese Behauptung entbehrt an sich schon jeglicher Begründung, und wird noch dadurch bestimmt zurückgewiesen, dass mehrere dieser Wörter schon in den BB. Mosis und in Davidischen Ps. vorkommen.

Noch weniger beweisen die übrigen von Ewald urgirten Spracherscheinungen für verschiedene Zeitalter der einzelnen Theile unsers Buchs. Das „mit einem ihm untergeordneten unbestimmten Substantiv dem ganzen Satz voraufgestellte יֵשׁ, um das Dasein einer Erscheinung anzugeben" fehlt zwar im ersten und dritten Theil der Sprüche, aber für eine Eigenthümlichkeit der ältesten Spruchdichtung kann es schon deshalb nicht angesehen werden, weil es in diesem Sinne und Gebrauche nicht nur in 4 Mos. 9, 20 f., sondern auch noch in den spätesten Schriften des A. T., wie Esr. 10, 44. Nehem. 5, 2. 3. 4. Kohel. 1, 10. 2, 21. 7, 15 vorkommt. Das auf eine Erscheinung aufmerksam machende ראית sahst du? 26, 12 oder חזית 29, 20 in zwei fast ganz gleichen Sprüchen steht viel zu vereinzelt da, um etwas beweisen zu können, wenn es auch nicht noch in 22, 29 — einer nach Ewalds Meinung um 100 Jahre jüngern Sammlung — wiederkehrte. Der Gebrauch des perfect. in Bedingungssätzen, ohne אִם kommt bei fast allen Dichtern des A. T. vor, wie Ewald selbst anderwärts gezeigt hat, vgl. Lehrb. der hebr. Spr. §. 344. b. Endlich die kurze Art der Vergleichung zwischen Bild und Sache durch die Cop. ו und oder durch einfache Zusammenstellung der beiden Glieder ohne Copula kehrt auch sonst wieder, nicht allein in 11, 22 einem Spruche, den Ewald ohne Grund für später eingeschoben ausgiebt, sondern auch in 11, 16 **), Hiob 5, 7. 12, 11. 14, 19 u. a. Das häufigere Vorkommen dieses Sprachgebrauchs im dritten Theile unserer Sprüche aber hängt einfach damit zusammen, dass derselbe besonders reich an Vergleichungen ist.

---

*) Vgl. Hengstenberg, die Psalmen z. d. St.

**) Siehe Maurer, Commentar. ad h. l.

Aus dem Allen ergiebt sich, dass durch alle Theile unsers Buchs ein und derselbe charakteristische Sprachgebrauch hindurchgeht, der wie bereits früher *) dargethan, in vielen Stücken mit der Sprache der Davidischen Psalmen und des Buches Hiob übereinstimmt, wodurch sich die Sprüche als der Salomonischen Zeit angehörig ausweisen. — Von dem bald nach der Assyrischen Periode beginnenden Verfall der klassischen Diction, und von eigentlichen Chaldaismen, wie sie in der letzten Hälfte des siebenten Jahrhunderts in die hebräische Sprache einzudringen anfangen, ist noch keine Spur zu entdecken **).

b) Die poetische Form oder Dichtungsart der Sprüche anlangend soll nach Ewald blos der zweite Theil (10, 1—22, 16) die drei Merkmale der ältesten Spruchdichtung — schönes Ebenmass der zwei Glieder, vollständigen Abschluss des Gedankens in den beiden Gliedern und Parallelismus der zwei Glieder vorzugsweise in Satz und Gegensatz — an sich tragen, dagegen im ersten und dritten Theile (1—9. 22, 17—24, 34 u. C. 25—29) alles anders geworden sein, die strenge Bildung des Verses in voller Auflösung und Erschlaffung begriffen, das runde Ebenmaass der zwei Glieder immer mehr geschwunden, der kurze Spruch in eine zierliche Malerei von gewissen Sittenzuständen und Lebenserscheinungen ausgeartet, und die Dichtung in zusammenhängende Schilderungen, fortlaufende Erklärungen einer Wahrheit, in längere Reden und

---

*) Vgl. Th. I, 1, S. 209 ff. u. Th. 3, §. 296. 1.

**) Zwar kommen die Worte נְשִׂיאִים in der Bedeutung vapores, Wolken (25, 14), שָׁחַק aufhören, ruhen (26, 25) nur noch in spätern Schriften, und צִנָּה Kühlung, Kälte (25, 13) nur noch in den Targums vor; aber in diesen drei Worten hat bisher noch Niemand Zeichen des spätern Verfalls der Sprache gefunden. Noch weniger wird auf dem gegenwärtigen Standpunkte der hebr. Sprachforschung noch Jemand mit Vatke, bibl. Theol. 1, S. 563, den von Hartmann (d. enge Verbindung des A. u. N. T. S. 148 f. vgl. mit S. 58) zum Beweise für den nachexilischen Ursprung der Proverbien geltend gemachten Chaldaismen beweisende Kraft zuschreiben wollen.

Ermahnungen übergegangen sein *). Diese Unterschiede sind zum Theil vorhanden, obwohl die Behauptung, dass im letzten Theile die strenge Bildung des Verses in voller Auflösung begriffen sei, eine gewaltige Uebertreibung enthält. So weit aber die Unterschiede wirklich begründet sind, können sie in keiner Weise als Kennzeichen von verschiedenen Entstehungszeiten der einzelnen Theile oder Sammlungen gelten. Der aus den vorhandenen Unterschieden gezogene Schluss ist eine reine petitio principii. Zuvörderst nämlich ist es eine eitle Voraussetzung, dass die aus C. 10—22 abstrahirten formellen Eigenschaften der Sprüche charakteristische Kennzeichen der ältesten Spruchdichtung seien, dass die ältesten Spruchdichter nur zweigliedrige und antithetische Sprüche mit vollkommenem Ebenmaasse der beiden Glieder gedichtet haben. Vielmehr lehrt die Erfahrung aller Zeiten, dass je reicher begabt ein Dichter ist, desto mannigfaltiger die Produktionen seines Geistes sind, so dass er sich in verschiedenen Formen bewegt, wie sie dem jedesmaligen Inhalte und Zwecke der Dichtung angemessen sind. Einerlei Inhalt und einerlei Form ist Zeichen der Armuth, der geistigen Beschränktheit und Einseitigkeit. Die Verschiedenheit in der Form der Sprüche hängt mit der Mannigfaltigkeit ihres Inhalts und dem verschiedenen Zwecke der einzelnen Dichtungen zusammen. Der echte Weisheitsspruch kann eben so gut in einer Vergleichung oder in synthetischer Verknüpfung zweier Gedanken, als in einer Antithese, in Satz und Gegensatz bestehen. Die Wahl der einen oder der andern dieser Formen ist durch den Gedanken oder Sinn des Spruchs bedingt, mit dem Zeitalter derselben hat sie nichts zu schaffen. In den Sprüchen des Jesus Sirach finden sich nicht wenige, welchen keins der drei Merkmale abgeht, die Ewald nach seiner Voraussetzung nur der ältesten Spruchdichtung beilegen will. Auch die Zahl der Versglieder und das Ebenmaass oder die poetische Abrundung der parallelen Glieder wird nicht so sehr durch das Zeitalter, als vielmehr durch den Gedanken des Spruchs bestimmt, wozu die Kunst des Dichters zwar auch manches beiträgt, jedoch nicht so viel, dass die Originalität und Vollendung der Dichtung von ihr allein abhinge. — Nicht weniger grundlos ist die andere Voraussetzung, dass die im

*) Vgl. Ewald, die Sprüche Sal. S. 3 ff. 32 f. u. 37.

dritten Theil wahrnehmbare bunte Mannigfaltigkeit der Sprüche auf die spätere Entstehungszeit derselben hinführe. Sie beweist nur, dass die „Männer des Hiskias es nicht wie die Urheber der älteren Sammlung (C. 10—22) darauf anlegten, nur kurze in einem Verse sich abschliessende Sprüche zusammenzustellen *). — Endlich kann auch ein und derselbe Dichter je nach dem besondern Zwecke, den er bei seiner Dichtung verfolgt, Lehre und Weisheit bald in einzelnen Sprüchen, bald in zusammenhängenden Entwicklungen und Schilderungen vortragen, so dass sich auch aus der zwischen C. 1—9 und den übrigen Theilen unsers Buchs obwaltenden formellen Verschiedenheit kein Schluss auf verschiedene Zeiten ihres Ursprungs ziehen lässt **).

Alle erheblichen Verschiedenheiten der Form in den einzelnen Theilen unsers Buchs finden demnach ihre Erklärung aus dem verschiedenen Pläne der Sammler. Die Annahme, dass die verschiedenen Theile desselben die Sprüche aus verschiedenen Jahrhunderten enthielten, würde nur dann berechtigt sein, wenn sich evident erweisen liesse, dass — wie Ewald wiederholt andeutet — in C. 25—29 viele Sprüche vorkämen, welche erst durch Umänderung oder Ueberarbeitung älterer Sprüche entstanden wären. Allein hierüber hat schon Bertheau S. XXX f. richtig bemerkt: „Aus Vergleichung von 25, 24 mit 21, 9; 26, 3 mit 10, 13 b; 26, 13 mit 22, 13; 26, 15 mit 19, 24; 26, 22 mit 18, 8; 27, 12 mit 22, 3; 27, 13 mit 20, 16; 27, 15 mit 19, 13 b; 27, 21 mit 17, 3; 28, 6 mit 19, 1; 28, 19 mit 12, 11; 28, 24 b mit 18, 9; 29, 13 mit 22, 2; 29, 22 mit 15, 18 folgt wie mir scheint und auch nach Ewalds eigener Ansicht, dass bald die Gestalt, in welcher die Sprüche in dem dritten Theile, bald die, in welcher sie im zweiten stehen, das Gepräge grösserer Ursprünglichkeit an sich trägt, so dass aus der Verschiedenheit der Sprüche in dem dritten und in dem zweiten Theile sich nichts für die frühere Entstehungszeit der einen oder der andern Sammlung abnehmen lässt". Ueberhaupt lässt sich aus der anscheinend grösseren Originalität dieser oder jener Form der in mehrfacher Gestalt und Ausdrucksweise vor-

---

*) Vgl. Bertheau a. a. O. S. XXXI.

**) Dieses von Ziegler a. a. O. S. 21 aufgebrachte Argument hat schon Bertholdt, Einleit. V, S. 2175 für nicht hinreichend erklärt, um C. 1—9 dem Salomo abzusprechen.

kommenden Sprüche kein sicherer Schluss auf ein späteres Zeitalter der weniger originell erscheinenden ziehen, weil auch ein und derselbe Dichter manchen Gedanken bei verschiedenen Veranlassungen in verschiedenen Wendungen ausgesprochen haben kann, von welchen die eine kürzer, prägnanter, treffender ist und darum origineller erscheint als die andere, ohne dass sie darum auch die erste und ursprünglichste zu sein braucht. Selbst eigentliche Aenderungen und Ueberarbeitungen einzelner Sprüche können von Salomo selbst ausgegangen sein; für ein späteres Zeitalter könnten sie nur dann Zeugniss geben, wenn die Veränderungen nach den Umständen späterer Zeiten gemacht wären, wofür aber probehaltige Belege ganz fehlen *).

c) Ueber den Inhalt der Sprüche in den verschiedenen Theilen unsers Buchs bemerkt Ewald (S. 33): „Aus einem im Ganzen noch einfachern, treuherzigern und zuverlässigern Zustand der Gesellschaft, wie ihn C. 10, 1—22, 6 schildern, kommt der aufmerksame Leser in C. 25—29 in einen bunter und verwickelter, gefährlicher und feindseliger gewordenen, wo das häusliche Stillleben sich zwar mehr ausgebildet hatte, der Staat aber und die öffentliche Sicherheit und Zuversicht tiefer gesunken, und die alterthümlich einfache Gesinnung überhaupt schon ziemlich verschwunden war". Allein dagegen hat auch bereits Bertheau S. XXXI f. zur Genüge nachgewiesen, dass in beiden Theilen

*) Wie die hieher gezogenen Fälle beschaffen sind, möge man aus der Vergleichung des Spruchs 19, 18: „Züchtige deinen Sohn, weil Hoffnung da ist, doch ihn zu tödten hege nicht die Begier", mit dem im C. 23, 13 f.: „Entzieh dem Knaben nicht die Zucht, schlägst du ihn mit dem Stabe, wird er nicht sterben; du schlägst ihn mit dem Stabe und rettest seine Seele vor der Hölle", abnehmen, wozu Ewald S. 137 bemerkt: „der Spruch V. 13 f. wiederholt den älteren nach den Umständen der spätern Zeit verändert". Allein liegt es nicht auf der Hand, dass der erste Spruch nur für einen zu übergrosser Strenge, der andere für einen zu übergrosser Nachsicht hinneigenden Vater geschrieben ist, und dass es in jedem Zeitalter sehr strenge und sehr nachsichtige Väter gegeben hat?

Beziehungen auf dieselben geschichtlichen Verhältnisse anzutreffen sind, und in dem geschichtlichen Hintergrund der Sprüche C. 25—29 nichts liege, was ihre Entstehung in eine spätere Zeit zu setzen nöthigte. Zwar handeln in diesen Capp. viele Stellen von Herrschern und politischen Verhältnissen. „Von dem was einem Könige ziemt und von seinen Pflichten wird 25, 2. 28, 16. 29, 4. 12. 14 geredet, von Gefahren, denen die mit ihm Verkehrenden ausgesetzt sind und von ihrem Benehmen gegen ihn handeln 25, 3—7. 29, 26 vgl. 25, 15, von dem Unglück der Vielherrschaft 28, 2, von dem Unglück eines schlechten Regiments 28, 15. 28. 29, 2. 16, von Bedrückungen durch Grosse und Mächtige 28, 3, kurz, sehr viele von den Sprüchen dieser Sammlung bewegen sich in einer Sphäre, welche von denen in C. 10—22 seltner berührt wird. Aber sie wird doch auch in diesen berührt, wenn sie sprechen von einem Sklaven, der zum Besitz der Herrschaft gelangt 19, 10 oder von Bestechungen der Grossen 17, 8. 23 u. s. w., oder von dem in seinem Zorn schnelle Strafe verhängenden König 16, 14. 20, 2, oder von dem Segen einer gerechten, den Guten Raum gestattenden Herrschaft 11, 10. 11. 14 u. s. w.; ja selbst die Sprüche, in denen Hoheit und Würde des rechten Königs in schönster Darstellung geschildert werden, z. B. 16, 10. 12—15. 20, 28 weisen deutlich genug auf das Unglück hin, welches von schlechten Königen ausgehen kann, und setzen Erfahrung von diesem voraus" *). Für alle diese Sprüche konnte schon Salomo den Stoff aus der Betrachtung der Verhältnisse unter Saul und David schöpfen. Die vieljährige Verfolgung, welche David unter Saul auszustehen hatte, konnte auch Salomo nicht ganz unbekannt geblieben sein, dass wir in seinem Munde den Spruch 27, 8 unbegreiflich finden sollten, da derselbe von der „im 8. Jahrhunderte anfangenden Verbannung durch Gefangenschaft", von der Ewald S. 34 ihn deuten will, nicht die mindeste Andeutung enthält, sondern nur von dem Umherirren auf der Flucht ferne von der Heimath redet. Zu den „Sprüchen über die verderbliche Verzärtelung der Haussklaven 29, 19. 21" mochte aber Salomo in dem Wohlstande, den seine lange Friedensherrschaft über das ganze Volk verbreitete (1 Kön. 4, 20. 5, 5), hinreichende Veranlassung finden.

Auch die angeblich „häufigen Stellen in C. 1—9, welche auf

*) Vgl. Bertheau a. a. O. S. XXXII.

einen höchst verwirrten öffentlichen Zustand hindeuten, einen Zustand wo viele Räuber und andere zügellose Menschen das Land durchstreiften und durch ihr scheinbar glückliches Leben die jüngern Zeitgenossen leicht zu ähnlichen Ausschweifungen reizen konnten 1, 11—19. 2, 12—15. 4, 14—17 vgl. 24, 15" führen nicht unter die Salomonische Zeit herab, geschweige denn gar ins siebente Jahrhundert, wie Ewald S. 37 behauptet. Denn an Frevlern, Vagabunden und Diebsgesindel hat es wohl auch unter den Israeliten zu keiner Zeit ganz gefehlt. Schon in der angeblich ältesten Sammlung der Sprüche ist von Frevlern, die den geraden Pfad verlassen, verdrehte und verkehrte Wege betreten, die sich freuen Böses zu thun, über die Ränke der Bosheit frohlocken (2, 12—14. 4, 14—17) oft genug die Rede, wenngleich ihre Wege in den kurzen Sprüchen nicht so ausführlich geschildert werden, vgl. 11, 6 f. 12, 2 f. V. 12. 20. 26. 14, 22. 15, 28. 19, 28 u. s. w. Selbst ihre bösen Anschläge, ihr Lauern auf Blut, ihre Verführung, ihr Sinnen auf Falschheit wird 12, 5 f. 16, 29 f. erwähnt, zum Theil mit denselben Worten wie 1, 11 ff., nicht zu gedenken der unzähligen Hinweisungen auf das Verderben, in welches die Frevler sich und andere stürzen. — Wenn ausserdem Ewald (S. 38) in der Warnung vor dem Neide beim Anblick des scheinbaren Glücks der Frevler 3, 31 vgl. 23, 17. 24, 1. 19 eine neue Gefahr des Herzens erblickt, deren in den frühern Sammlungen nicht einmal gedacht werde, so hat er Sprüche, wie 16, 8 u. 28, 6 ganz übersehen, welche offenbar gegen den Neid über den Reichthum der Frevler gerichtet sind; und weisen denn die vielen Stellen in C. 10—22, in welchen von der kurzen Dauer des ungerechten Reichthums (vgl. 11, 28. 15, 6. 20, 17. 21 u. a.), von dem schnellen Untergange der reichen Frevler gesprochen wird (vgl. 12, 3—7. 21. 13, 6. 9. 21. 14, 11. 32 u. a.) nicht auch auf diese Gefahr hin? Gegen diese jedem Menschenherzen so nahe liegende Gefahr hatten schon David und Asaph zu kämpfen, vgl. Ps. 37 u. 73, so dass sie keineswegs „zum ersten Mal im B. Hiob ins Gebiet des Nachdenkens und der Dichtung gezogen" wird und der frühern Zeit fremd wäre. — Auch die andern Spuren von Bekanntschaft der Sprüche mit dem B. Hiob sind nicht der Art, dass sie gegen die Salomonische Abfassung derselben geltend gemacht werden können. Mag immerhin „der höchste Gedanke des B. Hiob, dass der Mensch auch in der Zucht Gottes seine Liebe sehen soll, in Prov. 3 schon

als fertige, gewisse Wahrheit auftreten" (Ew. a. a. O.), so liegt doch hierin kein so „ungeheurer Fortschritt", dass nicht schon Salomo, aus dessen Regierung das B. Hiob stammt, diesen Gedanken hätte weiter verbreiten können; und mag selbst „die allgemeine Auffassung der Weisheit als der Schöpferin und Ordnerin der Welt C. 3 u. 8 als weitere Folgerung aus Hiob 28 erscheinen", so berechtigt doch gar nichts zu der Folgerung, dass dieser Fortschritt in der Entwicklung der Idee der Weisheit (vgl. oben §. 296) erst nach Salomo's Tode gemacht worden sei.

Für die Hypothese, dass unser Buch aus zu verschiedenen Zeiten verfassten Spruchsammlungen allmählig entstanden sei, bieten also auch Form und Inhalt der Sprüche keine haltbare Stütze dar, indem sie vielmehr mit den Angaben der Ueberschriften vollkommen übereinstimmen.

2. Mehrere Kritiker haben in unserm Buche Spruchsammlungen von verschiedenen Dichtern finden wollen. Einige derselben stellen es mit völliger Verkennung des in ihm waltenden Geistes auf eine Linie mit den Sprüchwörtersammlungen anderer Völker und erklären es für eine Sammlung von Nationalsprüchen *), Andere glauben eine beträchtliche Anzahl seiner Sprüche theils um ihres Inhalts, theils um ihrer Form willen dem Salomo absprechen und eine Mehrheit von Verfassern annehmen zu müssen **). — Die Gründe hiefür sind folgende:

*) Gegen diese von Eichhorn und Ziegler aufgebrachte und lange Zeit hindurch herrschende, auch jetzt noch nicht ganz aufgegebene Vorstellung (vgl. de Wette, Einleit. §. 281) hat sich Ewald, die Sprüche Sal. S. 6 u. 29, sehr entschieden ausgesprochen.

**) Schon Grotius bemerkt: Videtur autem hic liber esse ἐκλογὴ optimarum sententiarum ex plurimis qui ante Salomonem fuere scriptoribus, quales ἐκλογὰς multi Imperatorum Constantinopolitanorum conscribi in suos usus fecere. Später behaupteten Bertholdt, Einleit. S. 2071 ff. und de Wette, Einleit. §. 281, dass manche Sprüche einen Verfasser verrathen, der auf einem andern Lebensstandpunkte gestanden als Salomo, andere gar nicht mit seinen bekannten Lebensverhältnissen vereinbar seien. Zuletzt hat noch Ber-

a) „Die zahlreichen Sprüche dieses Buchs in verschiedenen Formen können unmöglich Aussprüche eines Einzigen sein. Der munterste und witzigste und scharfsinnigste Kopf vermag nicht, Sprüche dieser Art in solcher Mannigfaltigkeit und Menge und in dem Wechsel abzufassen. Selbst ein göttliches Genie reicht zu so einer Menge zugespitzter Sprüche und witziger Einfälle schwerlich hin“ *). Hierauf hat schon Herbst treffend geantwortet: „Man möchte zu glauben versucht sein, Eichhorn rede von dem aus siebenzig Foliobänden bestehenden Buch des Salomo, dem türkischen Suleimanname, und nicht von der Spruchsammlung im Kanon der Hebräer. Wie gross ist denn die Zahl Salomonischer Sprüche? Höchstens 500. Ziehen wir von dieser Summe diejenigen ab, welche mehrere Male vorkommen, so bleiben etwa 460. Repartiren wir diese auf die vierzig Regierungsjahre Salomo's, so kommen auf ein Jahr noch nicht 12 Sprüche. Sollten nun 12 Sprüche selbst vom höchsten Witze für ein „„göttliches Genie““ eine unlösbare Aufgabe sein?“ **) Auch sind ja diese Sprüche der

---

theau die Ansicht zu begründen gesucht, dass die einzelnen Theile unsers Buchs Sammlungen enthalten, die aus verschiedenen, schriftlichen und mündlichen Quellen, möglicher Weise aus sehr vielen, geschöpft seien, a. a. O. S. XXII f. XXIV f. Vgl. dagegen H. A. Hahn in Reuters allg. Repertor. Neue Folge. Bd. 14, S. 85 ff.

*) Vgl. Eichhorn, Einleit. V, S. 99 f., Ziegler a. a. O. S. 23, Bertholdt S. 2071. Sehr besonnen erklärt sich dagegen Bertheau S. XXIII: „Von vornherein halten wir es weder für unmöglich, dass ein Mann so viele Sprüche verfasst habe, noch auch für unglaublich, dass Salomo ihr Verfasser sei.“

**) Vgl. Herbst, Einleit. II, 2, S. 224. Da C. 10—29 zusammen 594 Verse enthalten, so wird trotz dem, dass von C. 22 an häufig zwei, bisweilen auch drei und mehr Verse einen Spruch bilden, und mehrere Sprüche sich wiederholen, die Gesammtzahl der Sprüche über 500, und wenn man die in C. 1—9 enthaltenen einzelnen Sprüche dazu rechnet, wohl gegen 600 betragen. Allein auch hiernach würden im Durchschnitt auf jedes Regierungsjahr Salomo's nur 15 Sprüche

Mehrzahl nach nicht Produkte eines so seltenen Witzes, dass nur der geistreichste und scharfsinnigste Kopf sie hätte erdenken können, sondern mit dichterischer Kunst gefertigte Aussprüche allgemeiner Wahrheiten, bei welchen häufig dem Urheber blos die Form, nicht der Gedankeninhalt als seine Schöpfung angehört. Ueberhaupt braucht bei der Zurückführung sämmtlicher Sprüche auf Salomo nicht nothwendig angenommen zu werden, dass er sie alle bis auf den letzten selbst ausgedacht und erfunden habe. Manche mochten schon vor ihm oder auch von andern Weisen seiner Zeit ausgesprochen und von ihm nur aufgenommen und seiner Sammlung einverleibt worden sein, ohne dass wir damit behaupten wollen, Salomo habe alle unter seinem Volke verbreiteten und gangbaren Sprüchwörter und Gnomen gesammelt und der Nachwelt als sein Eigenthum überliefert.

b) „Viele Sprüche sind aus dem Privat- und Landleben hervorgegangen, welches dem Salomo theils nicht genug bekannt war, theils nicht seine Theilnahme erwecken konnte. C. 1—9 schicken sich mit ihrem ermahnenden Lehrtone und ihrer strengen Keuschheitslehre eher für einen Jugenderzieher, einen Propheten oder Priester, als einen König wie Salomo" *). Gegen den ersten Punkt dieses Einwurfs brauchen wir nur die noch nicht widerlegten Bemerkungen Umbreits zu wiederholen: „Als wenn der König, von dem berichtet wird, er habe von der Ceder des Libanon bis zum Ysop an der Mauer zu reden gewusst, welches doch jedenfalls den Sinn haben muss, wenn man anders den Worten einen Sinn der Wahrheit lassen will, dass er eine reiche Erfahrungs-Erkenntniss von den verschiedensten Dingen der Natur und des Lebens gehabt habe, nach dem Maassstabe der theoretisch erarbei-

---

kommen, deren Abfassung noch kein „göttliches Genie" voraussetzt, obwohl Salomo nach 1 Kg. 3, 12 von Gott in vorzüglichem Grade mit Weisheit und Einsicht begabt worden war.

*) So de Wette, Einleit. §. 281 mit Verweisung auf Bertholdts Einl. S. 2180. 2186 u. 2176 u. Anführung der meisten von Bertholdt herausgehobenen Stellen, als 12, 10 f. 13, 23. 14, 4. 24, 27. 30—34. 27, 23 ff.; 13, 7. 11. 14, 1. 15, 15—17. 16, 8 u. s. w.

teten Bildung eines Gelehrten unserer Tage beurtheilt werden dürfte! und als wenn überhaupt die hieher gerechneten ökonomischen Sprüche aus einer solchen speziellen Einsicht in die Geheimnisse der Landwirthschaft geflossen wären, dass die gegenwärtigen Ausleger derselben zu ihrem Verständniss erst die Erfahrenen jener Wissenschaft befragen müssten! — Auf gleiche Weise spricht es gegen alle Menschenkunde und Psychologie, dass Salomo deshalb die der Spruchsammlung vorausgehende Einleitung, in welcher dem am Scheidewege zwischen Weisheit und Thorheit oder vernünftigem und sinnlichem Leben stehenden Jünglinge die Gefahren der Wollust und des Ehebruchs besonders warnend vor das Auge gerückt werden, nicht geschrieben haben könne, weil der Salomonische Harem ja berüchtigt genug sei" *). Was aber den ermahnenden Lehrton betrifft, so enthalten die Lehren, Ermahnungen und Warnungen in C. 1—9 keine einzige direkte Verweisung auf die Gebote und Verbote des Gesetzes, wie man sie von einem Propheten oder Priester erwarten sollte, sondern halten sich streng im Gebiete der belehrenden Spruchdichtung, so dass sie nach Form und Inhalt der Weisheit Salomo's entsprechen.

c) Zum Beweise, dass in den Sammlungen C. 10, 1—22, 16 und C. 25—29 Sprüche verschiedener Verfasser zusammengestellt seien, macht Bertheau (S. XXIV u. XXV.) theils die Unterschiede in dem Bau der Sprüche, in dem Verhältnisse der zwei Glieder zu einander, theils das Vorkommen desselben Gedankens in sehr vielen Sprüchen, theils die Wiederholung nicht nur eines Gliedes in verschiedenen Sprüchen, sondern auch ganzer Sprüche in verschiedenen Theilen der Sammlung geltend. Allein dass die Unterschiede im Bau der Sprüche die Einheit des Verfassers nicht aufheben, haben wir schon oben dargethan, und dort auch bereits bemerkt, dass der Annahme, ein und derselbe Dichter habe einen Gedanken zu verschiedenen Zeiten und bei verschiedenen Gelegenheiten in andern Formen und Wendungen ausgedrückt, kein erhebliches Bedenken im Wege stehe. Wir müssen es im Gegentheil „viel wahrscheinlicher finden, dass ein Mann einen ihm eigenthümlichen und in ihm lebendigen Gedanken nicht blos ein Mal, sondern öfter und oft und dann nicht immer in derselben Form vorgetragen hat, als dass die verschiedensten Männer in diesem

*) Vgl. Umbreit, Comment. über d. Sprüche Sal. S. LXI.

einen Gedanken sich sollten vereinigt haben und auch in der Form nur wenig von einander abgewichen sein." (Hahn a. a. O. S. 95). Auch die Wiederkehr eines Satzes oder Spruchgliedes in verschiedenen Sprüchen und verschiedener Gedankenverknüpfung, vgl. 10, 1a in 15, 20a, 10, 2b in 11, 4b, 10, 6b in 10, 11b, 10, 8b in 10, 10b, 10, 15a in 18, 11a, 11, 14b in 24, 6b, 13, 9b in 24, 20b, 15, 33b in 18, 12b, 17, 13a in 27, 21a; 19, 1a in 28, 6a und 22, 28a in 23, 10a oder mit geringen Abweichungen 11, 13a in 20, 19a, 11, 21a in 16, 5b, 12, 14a in 13, 2a, 15, 18a in 29, 22a, 19, 12a in 20, 2a und 22, 23a in 23, 11b, erklärt sich aus demselben Grunde weit natürlicher bei der Annahme eines als mehrerer Verfasser. Auf eine Mehrheit von Dichtern könnte diese Erscheinung nur dann hindeuten, wenn die Wiederholung solcher Spruchtheile sich als Produkt der Geistesarmuth und blosser Nachahmung zu erkennen gäbe, was hier nicht der Fall ist. Das mehrfache Vorkommen ganzer Sprüche endlich erklärt sich vollständig aus der Art und Weise, wie die Sprüche entstanden und gesammelt worden sind. Vgl. hierüber §. 304.

d) Von den Abschnitten C. 1, 8—9, 18 und 22, 17—24, 34 wird nicht blos die Salomonische Abfassung, sondern auch die Einheit der Verfasser in Abrede gestellt. — α) Gegen die von den meisten Kritikern anerkannte Einheit und den oben (§. 301, 2) dargelegten organischen Zusammenhang des ersten Abschnitts soll nach Bertheau (S. XXI ff.) die Wahrnehmung bedeutender Unterschiede in der Form der einzelnen Absätze, in der Satzbildung und der ganzen Haltung der Sprache, sowie die unpassende Einreihung der Sprüche 6, 1—19 zwischen die fortlaufenden Ermahnungen sprechen. Allein die hier urgirten formalen Unterschiede, dass namentlich einzelne Absätze, z. B. 1, 10—19 sich in zehn Versen abrunden, während andere diesem Gesetze der Zahlen sich nicht fügen wollen, und dass C. 2 eine durch 22 Verse fortgehende Rede enthalte, während anderwärts vereinzelte Sprüche stehen, vermögen die oben nachgewiesene Einheit dieses Abschnitts nicht aufzuheben. Denn woher nimmt die Kritik des neunzehnten Jahrhunderts die Befugniss zu verlangen, dass ein althebräischer Dichter sich überall streng an ein bestimmtes Gesetz des Zahlenrhythmus hätte binden müssen, und ihm zu verbieten, dass er sich über ein Thema ein Mal in kürzeren Sätzen, ein ander Mal in breit sich ergiessendem Redestrome auslasse, oder einen Gegenstand in ein-

zelnen parallel laufenden Entwicklungen mit Vermeidung jeglicher Wiederholung abhandle? Auch die Stellung der einzelnen Sprüche in 6, 1—19 streitet nicht mit dem Plane des Ganzen, so dass Grund für die Annahme vorhanden wäre, der Verf. sei aus seiner Rolle gefallen und erst hinterdrein zum Bewusstsein seines ursprünglichen Planes gekommen *). Die Sprache dieses Theils bleibt sich durchgängig so gleich, dass selbst Bertheau überall ähnliche Wendungen und Ausdrücke wahrgenommen hat, die ihm die Vermuthung nahe legten, das ein Verfasser ihn geschrieben habe.

β) In den Anhängen des zweiten Theils C. 22, 17—24, 34 werden nicht allein die in C. 1—9 häufig wiederkehrenden Bilder von dem zur Hölle fahrenden Hause der treulosen Buhlerin und der ihr ähnlichen Thorheit (2, 18 f. 5, 5 f. 7, 26 f. 9, 18), von der Weisheit als dem schönsten Schmuck des Halses oder der Finger (1, 9. 3, 3. 22. 6, 21. 7, 3) und dem zierlichsten Kranze des Hauptes (1, 9. 4, 9) und ähnliches vermisst, sondern auch feinere Abweichungen in der Sprache bemerkt, indem namentlich der auffallende Nachdruck im Pronomen 22, 19. 23, 14. 15. 28. 24, 6. 27. 32, der Gebrauch des נעים 22, 18. 23, 8. 24, 4 u. 25, des שית לב 22, 17. 24, 32, des אחרית in der Bedeutung der „Zukunft" als „Hoffnung" 23, 18. 24, 14 u. 20 dem ersten Theile fremd seien **). Allein das Fehlen der genannten Bilder in C. 22—24 erklärt sich ganz einfach daraus, dass hier nicht das Streben nach Weisheit und das Meiden der Thorheit überhaupt empfohlen und ans Herz gelegt werden soll, sondern einzelne Lehren der Weisheit gegeben werden, wo diese Bilder nicht an ihrer Stelle waren. Die sprachlichen Differenzen aber sind ganz bedeutungslos. Die nachdrückliche Hervorhebung des Subjekts oder Objekts durch Wiederholung des Pronomens findet sich nur da, wo der Gedanke sie erfor-

---

*) Vgl. Hahn a. a. O. S. 92 f.

**) So Bertheau S. XXV u. XXIX f. nach dem Vorgange von Ewald, d. Sprüche S. 42 f. Vgl. auch Eichhorn a. a. O. S. 96 ff., Ziegler a. a. O. S. 273 f., Hensler, Erläuterungen des 1 B. Sam. u. der Salomon. Denksprüche S. 215 ff. und Bertholdt, Einl. S. 2181 ff.

derte *), in welchem Falle sie auch anderwärts angetroffen wird, nicht allein in der von Bertheau selbst angef. Stelle 26, 4, sondern auch an vielen andern Stellen, z. B. 10, 22. 24. 11, 25. 28. 13, 3. 13 u. a. **). Ferner kommt zwar das Adjektiv נעים in unserm Buche nur 22, 18. 23, 8 u. 24, 4 vor, aber das Verbum נעם (vgl. ינעם 24, 25) auch in 2, 10 u. 9, 17 und das Substantiv נֹעַם in 3, 17. 15, 26 u. 16, 24; das שׂיח לב auch in 27, 23; und אחרית hat in dem Spruche 23, 18 u. 24, 14 nicht an sich die Bedeutung „Zukunft", sondern die gewöhnliche Bedeutung „Ende", die nur durch den Nachsatz: „und deine Hoffnung (תִקְוָתְךָ) wird nicht vernichtet werden" als gutes Ende oder hoffnungsvolle Zukunft bestimmt wird, in welcher es dann V. 20 wiederholt wird. Diese sprachlichen Erscheinungen sind also nicht geeignet, einen verschiedenen, auf mehrere Verfasser hindeutenden Sprachgebrauch zu begründen, und zwar um so weniger als im Uebrigen von den Gegnern selbst eine grosse „Verwandtschaft der Sprache und Wendungen der Rede" in diesen Anhängen mit C. 1—9 zugegeben wird ***), und nicht nur die dort herrschende ermahnende Redeform mit der oft wiederkehrenden herzlichen Anrede „mein Sohn" auch hier ziemlich festgehalten ist, sondern auch eigenthümliche Gedanken, z. B. die Warnung vor leichtsinniger Bürgschaft (22, 26. 27 vgl. mit 6, 1—4 und 11, 15. 17, 18. 20, 16), das Bild von der tiefen Grube der Hure (23, 26 vgl. mit 22, 14) und ungewöhnliche Ausdrücke, wie אֲשֶׁר בַּדֶּרֶךְ (23, 19 und 4, 14. 9, 6)

---

*) „In C. 23, 14 soll der Gegensatz stark hervorgehoben werden: er stirbt nicht, ihm schadet die Züchtigung nicht, du aber thust ein gutes Werk. In 23, 28 soll, nachdem die Gefährlichkeit der Buhlerin in V. 27 unter dem Bilde eines engen Brunnens geschildert worden, dieselbe mit eigentlichen Worten bezeichnet werden. Daher ganz sachgemäss die Wiederholung des Pronomens behufs der Anknüpfung des Neuen." Hahn a. a. O. S. 96.

**) Vgl. Ewald ausf. Lehrb. der hebr. Sprache §. 302. a mit 301. c.

***) Auch mit C. 10, 1—22, 16 hat die Sprache dieser Anhänge eine Menge Ausdrücke gemeinsam, welche Bertheau S. XXIX zusammengestellt hat.

beiden Stücken gemeinsam sind, selbst der längere Spruch 6, 10 u. 11 hier in 24, 33 u. 34, nur in anderer Anwendung wiederkehrt.

γ) Wenn wir aber die Anhänge des zweiten Theils wegen ihrer grossen Uebereinstimmung mit dem ersten Theile **einem** Verfasser zuschreiben müssen, so kann dieser kein anderer als Salomo sein. Dies folgt aus der Ueberschrift 1, 1—7, welche Sprüche des Salomo verheisst. „Da diese Ueberschrift jedenfalls von dem Redaktor der Sammlung herrührt, so ist es völlig unzulässig anzunehmen, derselbe habe in dem grossen Theile 1, 8—9, 18, noch dazu ehe er Sprüche von Salomo giebt, die er eigentlich geben will, eine Sammlung verschiedener Spruchdichter mitgetheilt" (**Hahn** a. a. O. S. 94). Ebensowenig lässt sich annehmen, dass der Redaktor sich geirrt und anonyme Produkte ohne Weiteres dem Könige Salomo beigelegt haben sollte. Zu einer solchen Annahme müssten triftige Gründe gegen die Salomonische Abfassung vorhanden sein, die wir aber weder in den schon besprochenen Punkten noch in den Angaben 22, 17 und 24, 23 finden können. So wenig als in den Worten 1, 8: „höre mein Sohn deines Vaters Zucht und verwirf nicht deiner Mutter Lehre", gesagt ist, dass im Folgenden Vater und Mutter reden, ebensowenig darf die Aufforderung 22, 17: „höre Weisen-Worte", so verstanden werden, dass sie „Sprüche verschiedener Verfasser" geben wolle *). Gleich im zweiten Gliede wird die Mehrheit des חכמים in dem לְדַעְתִּי auf eine Einheit eingeschränkt. **Worte von Weisen** sind demnach Worte, wie sie Weise reden und auch für Weise verständlich. Dem analog ist das גַּם־אֵלֶּה לַחֲכָמִים (24, 23) zu fassen, dass damit die folgenden Sprüche noch als Weisen angehörige Lehren, d. h. sowohl von Weisen ausgehend als für Weise bestimmt, aber keineswegs als „auserlesene Sprüche **neuerer** Weisen, nicht als Salomonische d. h. ältere" angekündigt werden **).

Da sich uns nun alle Gründe, die gegen den Salomonischen Ursprung sämmtlicher Abschnitte unsers Buchs von C. 1—29 vorgebracht worden, bei näherer Beleuchtung als unbeweisend und nichtig herausgestellt haben, da vielmehr alle drei Theile desselben nicht nur nach Sprache und Inhalt mit der Salomonischen Abfas-

---

*) Wie **Ewald** S. 41 f. und **Bertheau** S. XXIV f. wollen.

) Vgl. **Hahn a. a. O. S. 96.

sung vollkommen übereinstimmen, sondern auch in einer Menge eigenthümlicher Gedanken, Bilder und Wörter die grösste Aehnlichkeit zeigen: so dürfen wir auch die Ueberschriften derselben nicht mit Umbreit (a. a. O. S. LVIII ff.) Ewald (S. 29 ff.) u. A. so deuten, dass durch sie alle Sprüche blos in sofern dem Salomo beigelegt würden, als er dem durch die glückliche Ruhe, den freieren Umblick und die keimende Bildung seiner Zeit geweckten Triebe zur Dichtung von Weisheitssprüchen folgend viele Sprüche verfertigte und dadurch den Grund für die seitdem nie ruhende Spruchdichtung legte, deren Produkte mit den seinigen vermischt in der Folge unter seinem Namen gesammelt worden wären; sondern müssen Salomo für den Verfasser aller Sprüche halten, nur mit der schon angedeuteten, aus der Natur dieser Gnomen sich von selbst ergebenden Beschränkung, dass Salomo einzelne von andern Weisen ausgesprochene Sentenzen nur recipirt, mit den von ihm selbst gedichteten Sprüchen verknüpft und in seine Spruchsammlung aufgenommen haben mag.

§. 303.

Die Verfasser der Anhänge Cap. 30 und 31.

Die Sprüche in C. 30 u. 31 sind nicht von Salomo. Die Weisheitslehren C. 30 tragen die Ueberschrift: „die Worte Agurs, des Sohnes Jakeh, der Ausspruch, der Gottesspruch des Mannes für (an) Ithiel, für Ithiel und Ucal“ (d. h. „Mit-mir-Gott“ und „Ich-bin-stark“), und werden durch die Bezeichnungen מַשָּׂא und נְאֻם als prophetische Sprüche eingeführt, wodurch ihr Verf. seinen aus der Offenbarung geschöpften Lehren mehr Eingang verschaffen, grössern Nachdruck geben wollte *). Ueber die Person des Agur

*) Ueber diese Bedeutung des מַשָּׂא vgl. Delitzsch zu Habak. 1, 1, wo richtig bemerkt ist, dass dieses Wort auf dem Gebiete der Prophetie den Gottesausspruch bezeichne, und immer Jehova nicht der Prophet als das aussprechende Subjekt zu denken sei, aber unrichtig für unsere Stelle wie für 31, 1 die Bedeutung: Ausspruch im höhern (poe-

ist nichts bekannt, so dass schon Hieronymus und manche Rabbinen den Namen für eine symbolische Bezeichnung Salomo's halten wollten *). Dagegen spricht aber das beigefügte בִּן־יָקֶה, indem Salomo auch als Koheleth Sohn Davids genannt wird **). Die Bezeichnung seiner Sprüche als מַשָּׂא und נְאֻם führt auf einen nicht weiter bekannten Weisen aus dem prophetischen Zeitalter, der schwerlich vor Hiskia gelebt hat. Anders verhält es sich mit den Namen Ithiel und Ucal, bei welchen keine Abstammung angegeben ist. Obgleich אִיתִיאֵל Nehem. 11, 7 als Name eines Benjaminiten vorkommt, so ist doch hier offenbar sowohl dieser als der andere Name אֻכָל nur symbolisch, von dem Dichter gebildet zur Bezeichnung einer Menschenklasse, die er belehren oder zurechtweisen will, so dass diese Namen nur nach ihrer Bedeutung in Betracht kommen. Der „Mit-mir-Gott" bezeichnet solche, die sich eines engeren Verkehrs mit Gott und dadurch erlangter höherer Einsicht und Weisheit rühmten, der „Ich-bin-stark" sogenannte starke Geister, die auf ihre Weisheit und Kraft pochen und den heiligen Gott verleugnen, so dass beide Namen höchst wahrscheinlich eine Klasse von Freigeistern darstellen, die sich über das geoffenbarte Gesetz erhaben dünkten und in praktischer Gottesleugnung den Lüsten des Fleisches fröhnten. So viel lässt sich aus dem Inhalte der an Ithiel und Ucal gerichteten Sprüche schliessen ***).

---

tischen d. h. epigrammatischen) Style statuirt wird. Denn dass מַשָּׂא auch hier mehr als einen Ausspruch im poetischen Style, dass es einen Ausspruch göttlicher Offenbarung bezeichnen soll, folgt deutlich aus dem hinzugesetzten נְאֻם, das nur effatum Dei oder vatum mortalium bedeutet, vgl. Gesenius, thes. s. v. und Hengstenberg, Psalmen 2, S. 251.

*) So mit manchen ältern Theologen zuletzt Hahn a. a. O. S. 97, ohne sich übrigens die rabbinischen Deutungen anzueignen.

**) Vgl. Bertholdt, Einleit. S. 2193 ff. und Rosenmüller, scholia zu Proverb. 30, 1.

***) Die meisten Ausleger und Kritiker bleiben bei der einfachen

Cap. 31 hat die Ueberschrift: „die Worte Lemuels eines Königs, ein Ausspruch, mit welchem seine Mutter ihn unterwies". Da diese Lehren, welche eine Mutter ihrem königlichen Sohne gab, als Worte eines Königs Lemuel bezeichnet werden, so muss nach der Meinung des Urhebers der Ueberschrift Lemuel dieselben aus dem Gedächtnisse aufgezeichnet haben. Den König Lemuel oder Lemoel (V. 4) wollten Einige für einen Arabischen oder Edomitischen Emir halten *). Dagegen entscheidet schon der an Deut. 17, 17 ff. sich anschliessende echt israelitische Inhalt dieser Sprüche, welcher jeden ausländischen Ursprung ausschliesst. Der Name ist fingirt, wie schon daraus folgt, dass Lemuel durch das unbestimmte Prädikat מֶלֶךְ (ohne Artikel) als unbekannt vorausgesetzt und nur nach seinem Stande als ein König charakterisirt wird. Weil der Dichter Lehren für einen König geben will, so „dichtet er die Worte als von einer weisen Königin-Mutter ihren geliebten Sohn schon mit der Kinderzucht gelehrt und von diesem dann später stets in treuem Gedächtniss erhalten" (Ewald S. 173). Dabei mag ihm allerdings das Verhältniss der Bathseba zu Salomo vorgeschwebt haben, ohne dass jedoch Lemuel für eine Bezeichnung Salomo's zu halten ist **). Vielmehr bildet er einen Namen, der für den Zweck seiner Belehrung passt: „לְמוֹאֵל oder לְמוּאֵל Zu-Gott, der zu Gott Gewandte, der Gottergebene" ***). Nach dieser Fiktion konnte aber der Dichter seinen Namen nicht noch

---

Annahme stehen, dass Ithiel und Ucal Schüler Agurs seien. Nur Schelling (Salomonis, quae supersunt etc. p. 137 u. 151 f.) schliesst aus dem vorhergehenden הַגֶּבֶר, dass sie uxores Aguri gewesen (!).

*) S. Ziegler a. a. O. S. 29, Rosenmüller u. A.

**) Wie viele Ausl. meinten, z. B. A. Schultens, der das Wort mittelst des Arabischen für gleichbedeutend mit ידידיה (2 Sam. 12, 25) erklärt, wogegen andere למואל für eine entstellte Form von שלמה halten, vgl. M. Geier, Schelling u. A. zu d. St.

***) Vgl. Ewald, d. Sprüche S. 137 und Eichhorn, Einleit. V, S. 106.

nennen, so dass möglicher Weise Agur auch Verfasser dieser Sprüche sein kann, wie Jahn (Einleit. II, 3, S. 728 f.) vermuthet, obgleich sich für diese Vermuthung weiter nichts anführen lässt, als die diesen Sprüchen mit denen in C. 30 gemeinsame Bezeichnung מַשָּׂא. Da nun der Verfasser dieser Königslehren — mag er Agur sein oder nicht — für uns jedenfalls eine ganz unbekannte Person ist, so steht auch der weiteren Vermuthung, dass das V. 10—31 ohne Ueberschrift angereihte Loblied auf die tugendhafte Hausfrau gleichfalls von ihm gedichtet sein möchte, nichts im Wege. Die alphabetische Struktur desselben und die damit zusammenhängende Einfachheit der Dichtung kann wenigstens nicht als gültiger Gegengrund angesehen werden, wie wohl auch bestimmte Momente dafür nicht vorhanden sind.

Für gewiss halten wir nur so viel, dass beide Capp. weder von Salomo selbst noch von einem seiner Zeitgenossen gedichtet sind, sondern der spätern Zeit angehören, in welcher die Schriften der Propheten schon eine Macht geworden waren, indem Agur und der Verf. der beiden Stücke des 31. Cap. ihre Lehren offenbar deshalb als מַשָּׂא einführen, um ihnen grössere Bedeutsamkeit zu verleihen. Aus der Sprache beider Capp. lässt sich die Zeit ihrer Entstehung nicht bestimmen. Das בַּר für בֵּן (31, 2) und der Plural מְלָכִין (31, 3) sind poetische Chaldaismen, die sich schon bei den Dichtern der Davidisch-Salomonischen Periode finden. Auch berechtigt weder die grosse Künstlichkeit der Sprüche Agurs noch die alphabetische Struktur des Liedes C. 31, 10 ff. dazu, diese Stücke mit Ewald in das Ende des siebenten oder den Anfang des sechsten Jahrhunderts herabzusetzen. Nur aus der regelrechten Durchführung des alphabetischen Schemas in diesem Liede im Vergleich mit den alphabetischen Psalmen Davids könnte man vielleicht schliessen, dass der Dichter einer spätern Zeit angehört, obwohl auch dieses Argument nicht viel zu bedeuten hat (vgl. oben S. 50 f.). Kurz, beide Capp. bieten in Form und Inhalt nichts dar, wodurch eine besonnene Kritik veranlasst werden könnte, sie unter die Zeiten des Hiskias herabzusetzen.

Ueber beide Capp. sind aber in neuester Zeit Hypothesen aufgestellt worden, welche das über ihren Ursprung liegende Dunkel in helles Licht zu setzen versprechen, und deshalb einer Prüfung unterzogen werden müssen. Nach dem Vorgange von J. Dav.

Michaelis und Döderlein *) haben verschiedene Kritiker an dem masorethischen Texte der Ueberschrift des 30. Cap. Anstoss genommen und Conjekturen in Vorschlag gebracht, welche Hitzig und Bertheau wieder aufgenommen, mit der Ueberschrift von C. 31 in Verbindung gesetzt und zum Ausgangspunkte für die Bestimmung des Ursprungs dieser Stücke gemacht haben **). — An der Ueberschrift Cap. 30, 1 findet man befremdend: a) „die Erwähnung von vier angesehenen Männern, Agurs eines Propheten, Jakehs seines Vaters, Ithiels und Ucals, an die sein Götterspruch gerichtet ist" (Michaelis, neue orient. Biblioth. VII, S. 218); b) „die Wiederholung des Namens Ithiel, die matt und überflüssig klingt, zumal der Name Ucal nicht mit wiederholt wird" (Mich. a. a. O., Ziegler S. 352 u. A.); c) den auffallenden Anfang des Spruches mit כִּי; d) neben der dreifachen Bezeichnung der Worte Agurs als דברי, משׂא und נאם besonders die Bezeichnung הַמַּשָּׂא im Vergleich mit מַשָּׂא 31, 1 (Hitzig u. Bertheau); endlich e) die merkwürdige Deutung dieser Worte in der Alexandr. Version. Hierauf dient zur Antwort: a) Wenn Ithiel und Ucal, wie gezeigt, nur symbolische Namen sind, vom Dichter gebildet, um an ihnen die Idee von Freigeistern zu personifiziren, so bleibt allein Agur, der Sohn Jakehs übrig, dessen Existenz doch dadurch nicht zweifelhaft gemacht werden kann, dass dieser Weise in den historischen Schriften ebensowenig erwähnt ist, wie z. B. die Propheten Nahum und Habakuk u. A. — b) Die Wiederholung des Ithiel lässt sich freilich weder mit Herder und Umbreit durch Berufung auf das „Feuer des Parallelismus" ***), noch mit Rosenmüller ge-

*) Vgl. Michaelis deutsche Uebersetz. des A. T. Die Sprüche Sal. und desselben neue oriental. u. exeget. Biblioth. Bd. 7, S. 217 ff. und Döderlein, Uebersetz. der Sprüche Sal. 1778.

**) So Hensler a. a. O. S. 279 ff., Ziegler a. a. O. S. 351 ff., Hitzig in der Abhdl. „das Königreich Massa" in Zellers theol. Jahrbb. vom J. 1844, Bertheau, die Sprüche Sal. S. XV ff. u. H. A. Hahn in der Recension dieses Comment. in Reuters Repert. a. a. O.

***) Vgl. Herder, Briefe über d. Studium d. Theol. Bd. 1. S. 169 der 2. Aufl. vom J. 1785, u. Umbreit, Comment. S. 393.

nügend daraus erklären, quod forsan et ipse illis temporibus vel ob sapientiam celebris, vel primariae tum dignitatis vir esset, wohl aber aus der grössern Wichtigkeit, welche der „Mit-mir-Gott" vor dem „Ich-bin-stark" für den Dichter hatte. Weil er die durch Ithiel repräsentirte Richtung für gefährlicher hielt als die andere, und deshalb seine Sprüche ganz besonders an Ithiel richten wollte, wiederholt er mit Nachdruck diesen Namen. — c) Ganz bedeutungslos ist aber der Umstand, dass nach dem masorethischen Texte der Spruch mit כי anfängt (30, 2), worauf noch Bertheau und Hahn so grosses Gewicht legen; beginnt doch das Jesajanische Orakel über Moab auch mit כי (Jes. 15, 1), ohne dass irgend ein Ausleger, Hitzig nicht ausgenommen, daran Anstoss genommen hat, und ist es doch bekannt, dass כי wie das latein. imo häufig zur steigernden Versicherung dient und im Anfange des Satzes steht, vgl. Ewald, ausf. Lehrb. d. hebr. Spr. §. 320, b und Hitzig zu Jes. 15, 1. — d) Die Bezeichnung der Worte Agurs als המשא erklärt sich aus der Absicht des Dichters, seinen Sprüchen die Autorität prophetischer Aussprüche zu geben, hier wie in C. 31, 1. Freilich wird hier המשא durch den Beisatz נְאֻם הַגֶּבֶר noch emphatischer als Gottesspruch bezeichnet, indess dieser Nachdruck findet seine genügende Erklärung darin, dass Agur damit einer Klasse ruchloser Freigeister mit Erfolg entgegenzutreten beabsichtigt. Auffallend hat man aber noch nicht allein den Artikel bei המשא im Vergleich mit dem משא 31, 1 gefunden, weshalb schon ältere Kritiker das ה vor משא zu יקה ziehen und den Vaternamen Agurs יקהה schreiben wollten *), sondern auch den Singular המשא, „da in den folgenden Versen nicht ein משא ein Hochspruch, sondern viele Sprüche vorkommen, und eine Beschränkung der Ueberschrift sei es nun auf den ersten Spruch 30, 2—6 oder sei es, wie Ewald will, auf die Vv. 2—14 willkührlich sein würde", (Bertheau S. XVII). Indem nun die neuesten Kritiker hiemit die richtige Bemerkung verbinden, dass משא in beiden Ueberschriften dieselbe Bedeutung

*) S. Hensler a. a. O. S. 280.

haben müsse, entnehmen sie aus 31, 1 den Hauptgrund gegen die Richtigkeit der gewöhnlichen Auffassung, indem sie es für grammatisch unzulässig ausgeben, die Worte דִּבְרֵי לְמוּאֵל מֶלֶךְ als erste, und מַשָּׂא אֲשֶׁר־יִסְּ als zweite Hälfte der Ueberschrift 31, 1 zu fassen, weil man im Hebräischen nur הַמֶּלֶךְ לְמוּאֵל oder לְמוּאֵל הַמֶּלֶךְ, nimmer aber לְמוּאֵל מֶלֶךְ sagen könne. Deshalb müsse 31, 1 übersetzt werden: „Worte Lemuels des Königs von Massa, mit welchen seine Mutter ihn unterwies". Allein diese Behauptung, dass מלך den Artikel haben müsste, wenn es Apposition zu למואל wäre, ist ganz unbegründet. Denn die Apposition zu einem Nomen propr. oder bestimmten Nomen muss nur dann durch den Artikel bestimmmt werden, wenn sie ihrem Begriffe nach bestimmt ist, z. B. wenn man ausdrücken will: „der König Lemuel", nicht aber wenn der Sprechende sie absichtlich unbestimmt lassen, z. B. nur sagen will, dass Lemuel König war, nicht aber von dem Könige Lemuel reden will *). Gegen die Uebersetzung: „die Worte Lemuels, eines Königs, ein prophetischer Ausspruch, mit dem ihn seine Mutter unterwies" lässt sich von Seiten der Grammatik nicht das Mindeste einwenden **). Damit fällt die Behauptung, dass מַשָּׂא 31, 1 Name eines Landes, Reiches oder Volks sein müsse, in nichts zusammen, und der aus 31, 1 für die Deutung der Ueberschrift 30, 1 gezogene Schluss, dass nämlich hier von המשא das ה zu trennen, mit יקה zu verbinden, die Ueberschrift des 30. Cap. דברי אגור בן־יקהה משא

*) Dass Ewald in seinem ausführl. Lehrbuch der hebr. Sprache, meines Wissens, diesen Fall nicht erwähnt, kann nicht gegen das wirkliche Vorkommen desselben in der Sprache angeführt werden, sondern beweist nur, dass auch dieses schätzbare Werk noch manche Lücken und Mängel hat. Uebrigens lässt sich unser Fall schon aus der bei Ewald S. 603 angef. Stelle Ps. 104, 25 folgern.

**) Wohl aber verstösst die Uebersetzung des דִּבְרֵי לְמוּאֵל durch „Worte Lemuels" statt: „die Worte Lemuels", wie sie sich noch bei Bertheau findet, gegen die grammatische Regel, Ewald, ausf. Lehrb. §. 292, a.

zu punktiren und: „Worte des Agur Sohnes der, deren Gehorsam Massa d. h. der Gebieterin von Massa“ zu übersetzen sei, sammt der weitern Folgerung, dass die Gebieterin von Massa mit jener Mutter des Lemuel, des vermeintlichen Königs von Massa, identisch sei, erscheint als ein Luftgebilde, das sich in reinen Dunst auflöst. Das Fehlen des Artikels vor משא 31, 1 berechtigt nicht im Entferntesten zur Emendation des המשא 30, 1 in משא; denn in 31, 1 ist der Artikel entbehrlich, weil משא durch das folgende אֲשֶׁר יסרתו näher bestimmt wird, wogegen 30, 1 המשא zwischen den zwei bestimmten Begriffen דברי אגור und נאם הגבר stehend der Bestimmung durch den Artikel nicht entbehren konnte. Die Behauptung, dass der Singular המשא nicht passe, weil im Folgenden nicht ein Hochspruch, sondern viele Sprüche vorkommen, ruht auf der Voraussetzung, dass C. 30 aus vereinzelten, unzusammenhängenden Sprüchen bestehe, die bereits durch die in §. 301 gegebene Nachweisung des Zusammenhangs beseitigt ist. — Was endlich e) die Berufung auf die LXX beweisen soll, ist gar nicht abzusehen. Um von der Willkühr, mit welcher dieser Uebersetzer das zusammenhängende 30. Cap. auseinanderreisst, und V. 1—14 zwischen V. 22 und V. 23 des 24. Cap. einschiebt, die übrigen Verse 11—33 mit C. 31, 1—9 an den Schluss des 24. Cap. anreiht, zu schweigen, ist die ganze Uebersetzung des in Rede stehenden Verses so durchaus willkührlich und anerkannt falsch, dass selbst Hitzig und Bertheau alles bis auf das *καὶ παύομαι* verwerfen. Bekanntlich hat der Alexandr. Uebersetzer den ganzen Vers so gedeutet: *Τοὺς ἐμοὺς λόγους υἱὲ φοβήθητι, καὶ δεξάμενος αὐτοὺς μετανόει. Τάδε λέγει ὁ ἀνὴρ τοῖς πιστεύουσι Θεῷ, καὶ παύομαι,* also nicht einmal Agur als nomen propr. anerkannt, die erste Hälfte des V. gar nicht als Ueberschrift gefasst, sondern an einige im hebräischen Texte nicht stehende Sprüche hinter 24, 22 angeschlossen. Auch in 31, 1 erkennt er למואל nicht als nomen propr. an, sondern übersetzt diese Ueberschrift also: *Οἱ ἐμοὶ λόγοι εἴρηνται ὑπὸ Θεοῦ Βασιλέως, χρηματισμὸς ὃν ἐπαίδευσεν ἡ μήτηρ αὐτοῦ.* Wie dieser Uebersetzer zu dieser Umdeutung seines Textes gekommen, ist unschwer zu erkennen. Er hat keinen andern Text,

sondern den unsrigen nur unabgetheilt und unvocalisirt vor sich gehabt. Ausgehend von der aus 1, 1 entnommenen Voraussetzung *), dass das ganze Buch nur Sprüche von Salomo enthalte, also in C. 30 u. 31 nicht noch andere Namen von Verfassern genannt sein könnten, suchte er die Sprüche beider Cap. so gut es anging bei Cap. 24, vor der erst unter Hiskia gemachten Sammlung Salomonischer Sprüche unterzubringen, und die Ueberschriften dieser vorgefassten Meinung entsprechend zu deuten, indem er C. 30, 1 דִּבְרֵי las, אגור als Imperativ von אגר = גור fassend durch *φοβήθητι* übersetzte, יקה המשא in יִקַּח הֵם שָׂא auflösend und שׂא von נשׂא mit נָשָׂא עָוֹן identifizirend durch *ὁ δεξάμενος αὐτοὺς μετανόει* wiedergab, endlich לאיתיאל durch „mit mir Gott" deutend und die Wiederholung als Bezeichnung der Mehrheit fassend durch *τοῖς πιστεύουσιν Θεῷ* paraphrasirte. — Wie kann man doch bei so völlig verkehrten Deutungen auf das *καὶ παύομαι* noch irgend ein Gewicht legen wollen! **).

Wenn somit sämmtliche gegen die Richtigkeit des masorethischen Textes C. 30, 1 erhobenen Bedenken sich erledigen, indem dieser Text einen zu dem richtig verstandenen Inhalte des Cap. vollkommen passenden Sinn darbietet, so sind noch dazu alle in Vorschlag gebrachten Emendationen so beschaffen, dass sie uns in dieser Ueberzeugung nur bestärken können. Die frühern Kritiker beschränkten ihre Aenderungen auf die Worte לאיתיאל לאיתיאל ואכל. Unter diesen würde sich die Ziegler'sche: לָאִיתִי אֵל לָאִיתִי אֵל וָאֵכֶל „Gott ich bin müde, ich bin müde Gott und schweige, eigentl. absolvi (orationem meam)" durch ihre Einfachheit empfehlen, wenn nur irgend eine Nöthigung dazu vorhan-

*) Diese Voraussetzung liegt auch noch Hahn a. a. O. S. 100.

**) Der LXX folgt allerdings der hexaplarische Syrer in Middeldorpf's Ausgabe wörtlich, aber schon der Araber hat das in diesem Zusammenhange sinnlose *καὶ παύομαι* in se retraxerunt geändert. Von den übrigen alten Uebersetzern haben Aquila und Theodotion das ואכל als Verbum gefasst, der erstere giebt es durch *καὶ τέλεσον*, der andere durch *καὶ δυνήσομαι* (d. i. וָאוּכַל); alle andern schliessen sich mehr oder weniger eng an die masorethische Auffassung an, am freisten der Syrer in der Londner Polyglotte.

den wäre *). Dagegen verstösst die von Coccejus in Vorschlag gebrachte und von Michaelis, Hitzig, Bertheau, Hahn adoptirte Deutung: „um Gott hab ich mich abgemüht, um Gott hab ich mich abgemüht und habe geendigt“ (Mich.) oder „da schwand ich hin“ (Berth.) gegen Sprachgebrauch und Geist des Hebraismus. לָאִיתִי אֵל kann nicht heissen: „ich habe mich um Gott abgemüht“; denn לָאָה heisst im Kal piget, verdriessen (Hiob 4, 2. 5), überdrüssig werden, mit folgendem Infin. c. ל Genes. 19, 11; im Niphal sich abmühen, und kann weder im Kal noch im Niphal mit einem Accusat. obj. verbunden werden, weil diese Verbindung seinem Begriffe widerstrebt. Ferner ist der Gedanke: sich um Gott abmühen d. h. sich abmühen Gott zu ergründen, dem Geist der ATl. Offenbarung fremd. Der Hebräer, der Gott nur aus seiner Offenbarung kannte, und seinen Standpunkt innerhalb der Offenbarung nirgends verleugnet, konnte sich wohl mit der Erforschung der Wege und Worte Gottes, mit dem דרש אלהים beschäftigen, aber nicht mit der Ergründung Gottes abmühen wollen. — Nicht besser steht es mit der von Hitzig in der ersten Vershälfte vorgenommenen Aenderung des בִּן־יקה מַשָּׂא in בֶּן־יִקָּהָה מַשָּׂא „Sohn derjenigen, deren Gehorsam Massa ist.“ Gegen sie spricht ausser der Anomalie, dass יקהה für יִקְהָתָהּ stehen soll, noch ein zwiefacher Umstand, erstlich dass man nach Gen. 49, 10 יִקְהַת מַשָּׂא לָהּ erwartet, und dies um so mehr erwarten müsste, als בן־יקהה filius obsequii nach hebräischem Sprachgebrauch s. v. a. obediens ist, sodann dass alle Fälle, in welchen durch den Status constr. ein ganzer Satz einem Nomen untergeordnet wird und werden kann (vgl. Ewald, ausf. Lehrb. §. 323, b.) der hier proponirten Unterordnung des יקהה משא unter בֵּן nicht analog sind, zumal noch gar kein Grund abzusehen, warum der Dichter, hätte er diesen Gedanken ausdrücken

*) Hensler will לֵאִיתִי אל im Piel lesen: „ermüdet hab ich Gott, ermüdet Gott, doch ich hörte auf“ — allein לאה kommt in dieser Bedeutung sonst nur im Hiphil vor.

wollen statt des einfachen בֶּן־מַלְכַּת מַשָּׂא oder בֶּן־גְּבֶרֶת מַשָּׂא einen so geschraubten, und geflissentlich dunkeln Ausdruck gewählt haben sollte. — Hiezu kommt endlich, dass für die Hypothese eines von Israeliten bewohnten Königreiches Massa aller historische Grund und Boden fehlt. Hitzig hat denselben zwar nachweisen wollen. Da nämlich die Sprüche, die seiner Meinung nach aus Massa stammen sollen, ein rein israelitisches Gepräge tragen, auch Israels Gott Jehova nennen (30, 9), und ihr Verfasser alttestamentliche Bücher kannte, wie aus 30, 5. 6 erhellt, so müssen die Mutter des Agur und Lemuel und diese selbst, wahrscheinlich also auch das Volk von Massa, sich zur israelitischen Religion bekannt haben. Da ferner in Gen. 25, 14. 1 Chr. 1, 30 unter den ismaelitischen Völkern oder Ländern מַשָּׂא neben Duma genannt ist, also in dessen Nachbarschaft gelegen haben muss, Duma aber auf dem Westabfalle des arabischen Hochlandes, 50—60 geogr. Meilen südöstlich von Akaba zu suchen sei, und 1 Chr. 4, 38—43 von den Simeoniten berichtet wird, dass 500 von ihnen unter dem Könige Hiskias nach dem Gebirge Seir hinzogen, den entronnenen Ueberrest von Amalek schlugen und sich dort niederliessen: so sei es klar und evident, dass diese Simeoniten das Königreich Massa gegründet, welches wir demnach auf dem Gebirge Seir zu suchen hätten. Aber gegen diese kühnen Combinationen hat sich schon Hahn a. a. O. S. 91 mit guten Gründen erklärt: 1) „die angef. Stelle der Chronik sagt gar nichts von der Gründung eines selbstständigen Königthums der Simeoniten in jener Gegend. Sie spricht nur von einer Niederlassung einer Colonie von Hirten, die weit wahrscheinlicher in patriarchalischer Verfassung als Nomaden dort ihr Wesen getrieben haben mögen.“ 2) „Es ist unwahrscheinlich einmal, dass unter diesen Simeoniten, welche sich von dem theokratischen Verbande eigenmächtig ausschlossen, indem sie den geweihten Boden Canaans, an welchen die Theokratie gebunden ist, den gemeinschaftlichen Gottesdienst verliessen, — dass unter diesen ein gesetzlich-religiöses Leben sollte rege gewesen sein, wie es theils diese Sprüche voraussetzen, theils die Namen selbst ihrer Verfasser. Eben so unwahrscheinlich ist es aber auch ferner, die Möglichkeit ihrer Erzeugung vorausgesetzt, dass von ihnen Produkte, als von Abtrünnigen sollten in den Kanon aufgenommen worden sein.“ Doch was Hahn dafür

an die Stelle setzt, zeigt noch einleuchtender das Bodenlose dieser Hypothese. מַשָּׂא soll ein symbolischer Ausdruck zur Bezeichnung des Reiches Israel sein, indem das Reich des Königs, der hochgestellt von Gott (הֻקַם עָל 2 Sam. 23, 1), dessen Thron hoch und erhaben ist (רָם וְנִשָּׂא Jes. 6, 1), des Königs auf Zion, der am Ende der Tage gestellt sein wird über die Spitze der Berge und erhaben vor Hügeln (Jes. 2, 2) sehr passend (?) מַשָּׂא Erhebung, Hochland genannt sein könnte. Allein sollten wir diese wunderliche Combination von prophetischen Stellen, von welchen die eine von David, die andere von dem in einer Vision geschauten Throne Jehova's, die dritte von der zukünftigen Erhabenheit des geistigen Zion handelt, als Beweise für die Bezeichnung des Landes Israel als משא Erhebung, Hochland ansehen, so müssten zuvor unumstössliche Gründe dafür, dass unsere Verse wirklich von einem Königreiche Massa handeln, geliefert sein.

§. 304.

Ursprung und Geschichte des Buchs der Salomonischen Sprüche.

Da uns über die Entstehung unserer gegenwärtigen Sammlung der Salomonischen Sprüche historische Nachrichten fehlen *), so sind wir ganz auf Combination der über ihre Abfassung gewonnenen Resultate mit den in den Ueberschriften liegenden Andeutungen beschränkt. Obgleich nun die drei Theile unsers Buchs weder Merkmale einer successiven Entstehung der in ihnen enthaltenen Sprüche an sich tragen (vgl. §. 302), noch überhaupt etwas darbieten, was mit begründetem Rechte gegen ihren Salomonischen

---

*) Zwar wird im Talmud baba bathra c. 1 f. 15. a bemerkt, Hiskias und seine Männer hätten unser Buch geschrieben, und R. Gedalja im שלשלת הקבלה sagt, der Prophet Jesajas hätte es geschrieben, allein diese Angaben können nicht als historische Zeugnisse gelten, sondern sind unverkennbar nichts weiter als naheliegende aus C. 25, 1 gezogene Vermuthungen.

Ursprung eingewandt werden könnte, so lehrt doch zugleich die Ueberschrift C. 25, 1, dass die Sammlung des Ganzen nicht von Salomo selbst ausgegangen ist, sondern die Sprüche des dritten Theils erst von den Männern des Hiskias, d. h. entweder von Hofgelehrten dieses Königs oder andern von ihm mit diesem Geschäfte beauftragten Männern, zusammengestellt worden. Hieraus folgt aber nicht allein, dass unter Hiskias schon eine Sammlung Salomonischer Sprüche existirte, sondern auch dass die beiden ersten Theile des Buchs damals schon vorhanden waren. Denn hätten die Männer des Hiskias dieselben nicht schon als geschlossene Theile, sei es nun noch getrennt oder schon vereinigt, vorgefunden, so würden sie die Sprüche, welche sie als Salomonische sammelten, nicht als besondern Theil der Sammlung angehängt, sondern ohne Zweifel alle Salomonischen oder für Salomonisch gehaltenen Sprüche zu einem ungetheilten Ganzen verbunden haben. Die Ueberschrift: „auch dies sind Sprüche Salomo's, welche u. s. w." (25, 1) beweist zur Evidenz, dass die nach derselben folgende Sammlung später als die vorhergehende gemacht und derselben als ein unter Hiskias gesammelter grösserer Nachtrag von Sprüchen Salomo's angehängt worden. Fraglich kann hiebei nur bleiben, ob die Männer des Hiskias selbst ihre Sammlung der voraufgehenden angeschlossen haben, in welchem Falle die Ueberschrift mit ihrem גם אלה von ihnen herrühren würde, oder ob sie blos die in C. 25—29 befindliche Nachlese Salomonischer Sprüche besorgt haben, die Verbindung derselben mit der ältern Sammlung aber von einem letzten Redaktor ausgegangen ist, welcher die Anhänge C. 30 u. 31 hinzugefügt und nicht blos dem ganzen Werke die allgemeine Ueberschrift C. 1, 1—7 vorgesetzt, sondern auch in 25, 1 das גם אלה zugeschrieben haben würde. — Um diese Frage wenn nicht mit voller Gewissheit, so doch mit einiger Wahrscheinlichkeit beantworten zu können, müssen wir uns über die Entstehung der einzelnen Theile und ihre Verbindung zu einer Sammlung eine klare Vorstellung zu verschaffen suchen.

1. Da der erste Theil C. 1, 8—9, 18 ein wohlgegliedertes, zusammenhängendes Ganzes bildet, und sein Inhalt in Gedanken und Sprache nicht nur mit den allgemeinen Verhältnissen der Salomonischen Zeit, sondern auch mit den besondern Eigenschaften des Königs Salomo übereinstimmt, so muss er auch in der vorlie-

genden Form von Salomo selbst verfasst sein. Die Sprüche des zweiten Theils C. 10, 1—22, 16 enthalten zwar für sich betrachtet auch nichts, was gegen ihren Salomonischen Ursprung sprechen könnte, doch folgt hieraus nicht ohne Weiteres, dass ihre Zusammenstellung, wie sie uns überliefert worden, gleichfalls von Salomo selbst gemacht worden. Gegen diese Annahme hat man theils die Verwirrung, worin jetzt die Sprüche auf einander folgen, theils die Wiederholungen einzelner Sprüche mit geringen oder gar keinen Veränderungen geltend gemacht. „Es ist nicht wohl abzusehen — sagt Ewald S. 26 — wie ein Dichter, der mit abgemessener Kunst an das Werk schreitet und sichtbar einen ganzen Lebenskreis mit den Funken seiner Spruchweisheit erleuchten will, wie der ohne innern Zusammenhang und irgend einen passenden Fortschritt Sprüche nach einander dichten und verworren aneinander reihen könne". Allein was berechtigt uns denn vorauszusetzen, dass „ursprünglich ein fortlaufender Faden sich durch die Sammlung gezogen habe, das Vielfache und Zerstreute bindend?" Zu dieser Voraussetzung berechtigt noch gar nicht die Wahrnehmung, dass einerseits nicht selten zwei, drei oder gar noch mehr Sprüche innerlich zusammenhängen und einen Grundgedanken expliziren, andrerseits hie und da ein einzelner Spruch verschiedenen Sinnes zwischen verwandte Sprüche (z. B. 13, 24 zwischen V. 23 und 25; oder 11, 22 zwischen V. 18—23) eingeschoben erscheint, so dass wenn man ihn hinwegdenkt, ein passender Zusammenhang herauskommt. Denn womit will man beweisen, dass Salomo „seine Sprüche nur in innerlich zusammenhängender Reihenfolge nach einander gedichtet habe". Selbst in dem Falle, dass er einen ganzen Lebenskreis mit den Funken seiner Spruchweisheit hat beleuchten wollen, konnte er immerhin seine Sprüche so dichten, dass sie wie einzelne Funken aus diesem Lebenskreise, also etwa aus dem Gebiete der praktischen Weisheit und Tugend als ihrem gemeinschaftlichen Heerde entsprangen, ohne dass sie sich in organischer oder systematischer Gliederung an einander reihten, da wir ja nicht wissen, ob er darauf ausging, den zu beleuchtenden Lebenskreis nach logischer Entwicklung in Sprüchen zu behandeln. Die einzige historische Angabe, welche wir über die von Salomo kultivirte Spruchdichtung besitzen, 1 Kön. 5, 12—14, deutet mehr darauf hin, dass Salomo mit seinen Sprüchen sich nicht blos auf das religiös-moralische Gebiet beschränkte, sondern auch über die Ge-

biete der Naturwissenschaft verbreitete, also alle Zweige menschlicher Weisheit zu umfassen strebte, so dass die 3000 Sprüche, die er in runder Zahl geredet, sich keineswegs alle im Kreise der ewigen Wahrheit bewegten, und wir in den 500 bis 600 Sprüchen unserer Sammlung nur Auszüge von den Sprüchen besitzen, welche in seiner grossen Spruchsammlung dem Gebiete der Religion und Sittlichkeit angehörten. In der angef. Stelle ist zwar ausdrücklich weder von Spruchwerken, noch vom Aufschreiben der Sprüche die Rede, aber schon die Zusammenstellung der 3000 Sprüche mit den 1005 Liedern führt unverkennbar auf die Ansicht, dass Salomo selbst ein Werk oder eine schriftliche Sammlung von 3000 Sprüchen verfasst und angelegt hat. So gewiss als die 1005 Lieder nicht blos aus dem Stegreif gesungen, sondern aufgeschrieben waren, eben so gewiss dürfen wir dies von den Sprüchen annehmen. Wie aber dieses Spruchwerk verfasst oder diese Sammlung von Sprüchen angelegt war, darüber lassen sich blosse Vermuthungen aufstellen. Höchst wahrscheinlich war es kein nach einem im Voraus entworfenen Plane zu einer bestimmten Zeit in mehr oder weniger streng systematischen Form abgefasstes Spruchbuch, sondern eine successiv angelegte Sammlung der vorzüglichsten Sprüche, die von Anfang an keinen durchgehenden Zusammenhang hatte, weil die der Aufbewahrung werth geachteten Sprüche nach und nach, wie sie der weise König durch die mannigfaltigsten Veranlassungen und Beobachtungen angeregt geredet hatte, in dieselbe eingetragen wurden. Aus dieser Sammlung konnte möglicher Weise Salomo selbst später die auf wahre Lebensweisheit und Frömmigkeit abzweckenden und ihrer Form nach einfachsten und gleichartigsten Sprüche, die wir in C. 10—22 besitzen, der Reihe nach ausziehen und in einer für die Förderung des religiösen und sittlichen Lebens seines Volks berechneten Schrift zusammenstellen. Aber ebenso möglich ist es auch, dass dieser Auszug von einem andern Theokraten entweder noch zu Salomo's Lebzeiten oder nach seinem Tode gemacht worden. In beiden Fällen ist sowohl der Mangel an innerm Zusammenhang und die scheinbare Ordnungslosigkeit, als die Wiederkehr einzelner Sprüche mit oder ohne Veränderungen leicht zu begreifen. Von eigentlicher „Verwirrung“ kann in Wahrheit nicht die Rede sein; nur der innerliche Zusammenhang der einzelnen Sprüche unter einander, und ein bestimmtes Prinzip der Aneinanderreihung werden vermisst.

Die Wiederholungen ganzer Sprüche aber sind nicht zahlreich, und finden sich gleicher Weise im ersten Theile, in welchem Ewald selbst ein zusammenhängendes, geordnetes Ganzes anerkennt. So kehren mit unwesentlichen Veränderungen in denselben Theilen wieder: 2, 16 in 7, 5; 3, 15 in 8, 11; 9, 4 in 9, 16 (wo die Weisheit und die Thorheit mit gleichen Worten zu sich einladen); 14, 12 wörtlich in 16, 25; 13, 14 in 14, 27; 19, 5 in 19, 9; 16, 2 in 21, 2; und in andern Theilen 6, 10 u. 11 in 24, 33 u. 34; 12, 11 in 28, 19 mit verändertem Schlusse des zweiten Gliedes; 18, 8 in 26, 22; 19, 9 in 26, 15 (mit andern Worten bei gleichem Gedanken); 21, 9 in 25, 24; 22, 3 in 27, 12 und 20, 16 in 27, 13. —

2) Für die Beantwortung der Frage, ob Salomo selbst oder ein Anderer den in 10, 1—22, 16 auf uns gekommenen Auszug Salomonischer Sprüche gemacht hat, bieten weder der Inhalt noch die Ueberschriften der beiden ersten Theile unsers Buchs entscheidende Momente dar. Erwägt man aber, dass dieser Auszug doch schwerlich vor den letzten Lebensjahren Salomo's gemacht sein kann, und dass nach 1 Kön. 11, 4 ff. der fromme und weise König in seinem Alter mehr und mehr von den Wegen Gottes abwich, in denen er in der ersten Hälfte seiner Regierung gewandelt, bis er sich endlich durch seine vielen Weiber zu offenbarem Götzendienst verleiten liess *), so werden wir wohl nur der letzteren Annahme beipflichten können. Mag indess auch der Urheber dieser Sammlung zweifelhaft bleiben **), so kann es doch keinem

*) Vgl. Keil, Comment. über d. BB. d. Könige S. 160 ff.

**) Jahn (Einl. II, 3 S. 731 f.) meint, der Reichskanzler habe die Sprüche, welche der König Salomo geredet, nicht nur in die Jahrbücher eingetragen, sondern auch die Gelegenheit angemerkt, bei der jeder Spruch aus dem Munde des Königs gekommen war, später aber auf Befehl des Königs diese Sprüche in ein besonderes Buch zusammengestellt, zu welchem der König dann den Eingang C. 1—9 schrieb. Aus diesem Werke hätten sich dann manche Leser Auszüge gemacht von Sprüchen, die ihnen am besten gefielen oder auch nur einige Stücke abgeschrieben, wodurch es gekommen sei, dass ein grosser Theil besonders vom Ende des Buchs verloren ging. Als man hernach das Mangelnde wie-

Zweifel unterliegen, dass dieser Sammler schon seinen Auszug von Sprüchen Salomo's (10, 1—22, 16) mit dem von Salomo selbst verfassten ersten Theile (1, 8—9, 18) verbunden und das so zusammengestellte Werk mit der Ueberschrift 1, 1—7 versehen hat. Denn wollte man sich allenfalls denken, dass der zweite Theil unsers Buches eine Zeitlang als für sich bestehende Spruchsammlung unter dem Volke verbreitet gewesen wäre, so ist es doch undenkbar dass der erste Theil jemals eine selbstständige Schrift gebildet habe. Die in demselben so bestimmt hervortretende Tendenz, das Streben nach Weisheit zu empfehlen und zu befördern, nöthigt dazu, diesen Theil für einen Aufsatz zu halten, welchen Salomo gleich zu dem Zwecke verfasste, einer grösseren Spruchsammlung zur Einleitung zu dienen. Mithin muss der Urheber des in C. 10—22 gelieferten Auszugs auch diesen Aufsatz, der wahrscheinlich dem vom Salomo selber angelegten Spruchwerke einverleibt war, aus demselben unverändert aufgenommen und seiner Sammlung voraufgestellt haben. Die so gebildete Schrift lässt sich aber ohne die allgemeine Ueberschrift 1, 1—7 nicht denken. Nicht nur würde es — wie Bertheau S. XXXIV richtig bemerkt — „ein durchaus willkührliches Beginnen sein, den Verfasser der Ueberschrift von dem Sammler der Sprüche, die er mitzutheilen verspricht, unterscheiden zu wollen und anzunehmen, dass er nichts weiter gethan habe, als dass er den von andern Sammlern verfertigten, von ihm vorgefundenen und unverändert aufgenommenen Spruchsammlungen eine einleitende Ueberschrift vorsetzte", sondern die Ueberschrift steht auch in so enger Beziehung zu den beiden Theilen, dass sie nicht unabhängig von ihnen entstanden sein kann. Sie kündigt Sprüche Salomo's an, welche dazu dienen sollen, a) dass man er-

---

der zu ergänzen suchte, habe man nur noch die Stücke von 22, 17 bis Cap. 29 aufgefunden. Allein diese Hypothese hat nicht nur an dem וַיְדַבֵּר 1 Kön. 5, 12 keinen Anhaltspunkt, sondern eignet sich auch nicht zur Erklärung der vorliegenden Beschaffenheit unsers Buchs. Wären alle Sprüche Salomo's in die Reichsannalen eingetragen gewesen, so hätte man ja unter Hiskias, wo diese Annalen noch vorhanden waren, die mangelhaft gewordenen Privatexemplare aus ihnen vollständig ergänzen können.

kenne Weisheit und Zucht; b) dass man verstehe verständige Reden (אִמְרֵי בִינָה) V. 2. Dieser doppelte Zweck wird dann in V. 3 u. 4 und in V. 5 u. 6 näher so explizirt: a) „dass man annehme Zucht der Vernunft (oder Unterweisung zur Einsicht, und dadurch) Gerechtigkeit und Recht und Geradheit (Rechtschaffenheit), um Einfältigen Klugheit, Jünglingen Erkenntniss und Ueberlegung zu geben" (V. 3 u. 4); b) „dass der Weise (der Weisheit schon angenommen hat) höre und mehre das Lernen, und der Verständige sich Lenkung erwerbe, um zu verstehen Spruch und Wohlrede, Worte von Weisen und ihre Räthsel" (V. 5 u. 6). Diesem doppelten Zwecke entsprechen die beiden ersten Theile unserer Sammlung. Der erste Theil (C. 1—9) enthält die Spruchdichtungen Salomo's, welche die Tendenz haben, die Einfältigen und unerfahrenen Jünglinge zur Erkenntniss der Weisheit und Zucht anzuleiten; der zweite (C. 10—22) die Sprüche, welche die Annahme der Weisheit schon voraussetzen und den Weisen über die mannigfaltigen Verhältnisse des Lebens belehren sollen, zur Mehrung seiner Erkenntniss und zur Gewinnung der für das Leben erforderlichen Leitung. Da nun diese Sprüche auch ihrer Form nach den Charakter des מָשָׁל in besonderem Maasse an sich tragen, während die Dichtung des ersten Theils sich oft in längern Expositionen und Ermahnungen ergeht, so wurden sie noch besonders מִשְׁלֵי שְׁלֹמֹה „Sprüche Salomo's" überschrieben und durch diese neue Ueberschrift als zweiter Theil an den ersten angeknüpft *).

*) Ganz mit Unrecht folgert Bertheau (S. XXXV) aus dieser Ueberschrift, dass der Sammler, der sie dem zweiten Theile vorgesetzt hat, die Ermahnungen und Schilderungen des ersten Theils nicht für מִשְׁלֵי שְׁלֹמֹה gehalten wissen wolle. Vgl. dagegen Hahn a. a. O. S. 98 f., welcher schon den Sinn der Ueberschrift richtig entwickelt und die willkührliche Deutung derselben von Bertheau gut widerlegt hat. Wenn der Sammler die ersten 9 Capp. nicht für Salomonische Dichtung gehalten hätte, so hätte er sie unmöglich nach der Sprüche Salomo's verheissenden Ueberschrift in seine Sammlung aufnehmen können.

3. Von dem nämlichen Sammler, nicht von einem spätern, ist offenbar auch der Nachtrag C. 22, 17—24, 22 mit dem Anhange C. 24, 23—34, der durch seine Einleitung 22, 17—21 und durch mehrere andere eigenthümliche Gedanken und Ausdrücke stark an den ersten Theil erinnert und dadurch seine Salomonische Abfassung beurkundet (vgl. §. 302, 2, c. β), dem von ihm redigirten Werke Salomonischer Weisheitssprüche angefügt worden. Da diese Stücke mehr zusammenhängende Sprüche enthalten, so ist es sehr wahrscheinlich, dass der Sammler sie schon in der Gestalt, in welcher er sie den von ihm gesammelten Sprüchen anreiht, vorgefunden hat, und darum anhangsweise mittheilt, weil sie ihrer eigenthümlichen Form wegen in den zweiten Theil nicht hineinpassten. Zwar bleibt die Möglichkeit, dass diese Stücke erst von einem späteren der schon vorhandenen Sammlung angehängt worden wären; indess um diese Möglichkeit für wahrscheinlich zu halten, müssten Gründe vorhanden sein, die wir nicht einzusehen vermögen. Auf keinen Fall jedoch können sie erst vom Sammler des dritten Theils hinzugefügt sein, weil dieser sie dann seiner Sammlung einverleibt oder an den Schluss derselben gesetzt haben würde. — Dass diese Sprüche nicht von andern Weisen herrühren, wie Ewald und Bertheau aus dem חֲכָמִים (1, 6. 22, 17 und 24, 23) schliessen, haben wir schon in §. 302 dargethan.

4. Der dritte Theil unsers Buchs enthält eine als Nachlese zu betrachtende Sammlung Salomonischer Sprüche, welche gelehrte Männer unter Hiskias aus dem vom ersten Epitomator bereits benutzten grössern Salomonischen Spruchwerke und theilweise vielleicht auch aus andern bis auf diese Zeit überlieferten schriftlichen Sammlungen Salomonischer Sprüche gezogen haben, um alle von dem weisen Könige verfassten, für die Kräftigung des theokratischen Geistes geeigneten Sprüche dem Volke leicht zugänglich zu machen. Bei dieser Nachlese liegt der Gedanke sehr nahe, dass die Sammler nicht blos die in Schriften, sondern auch die mündlich überlieferten Sprüche des seiner Weisheit wegen hochgefeierten Königs zusammengetragen haben möchten. Indess die letztere Annahme wird schon durch die Beschaffenheit der Sprüche C. 25—29 in keiner Weise begünstigt. Auch diese Sprüche sind nach Inhalt und Form den in den Mund des Volks übergegangenen und durch denselben von Geschlecht zu Geschlecht fortgepflanzten Sprüch-

wörtern wenig oder gar nicht ähnlich. Ihr Inhalt geht meist über die Sphäre des Volkslebens hinaus, gehört den höhern Wahrheiten der Religion und Frömmigkeit an; ihre Form ist für Volkssprüchwörter meist zu lang und zu kunstgerecht. Ganz ausgeschlossen wird sie aber durch das in der Ueberschrift gebrauchte אֲשֶׁר הֶעְתִּיקוּ; denn הֶעְתִּיק von einem Ort zum andern fortrücken, kann wo von Sprüchen die Rede ist, nicht ein Sammeln aus des Volkes weitem Munde, sondern nur ein Zusammenstellen von Sprüchen, die schon an einem bestimmten Orte standen, d. h. in andern Büchern verzeichnet waren, oder ein Uebertragen aus einem Buche in das andere bezeichnen *). — Selbst für die Vermuthung, dass die Gelehrten des Hiskias für ihre Sammlung mehrere schriftliche Quellen benutzt haben möchten, fehlt jeder feste Anhaltspunkt. Dass Salomo mehrere Spruchwerke angelegt haben sollte, ist von vornherein nicht wahrscheinlich und wird durch nichts gefordert. Da der erste Sammler, der Urheber des Auszugs C. 10—22 sich nach Ausweis seiner Sammlung auf die Zusammenstellung von einzelnen, immer in einem Verse abgeschlossenen und vorwiegend in Satz und Gegensatz sich bewegenden Sprüche beschränkte, so musste für spätere Sammler, die mehr nur auf den religiösen Gehalt der Sprüche, weniger auf die Einfachheit und Kürze ihrer Form achteten, noch eine ansehnliche Nachlese übrig bleiben, so dass man nicht nöthig hat, noch anderweitige Quellen, von welchen keine historische Spur vorkommt, zu postuliren. — Uebrigens müssen die Männer des Hiskias die ältere Sammlung (C. 1—24) gekannt haben, weil sie bis auf drei Sprüche, deren Aufnahme in die erste Sammlung ihrem Gedächtnisse entging, alle Wiederholungen vermeiden. Nur die Sprüche 20, 16; 21, 9 und 22, 3 kehren in 27, 13; 25, 24 u. 27, 12 ganz wörtlich oder mit ganz

---

*) Gesenius erklärt im thes. העתיק durch transscripsit ex uno libro in alium, inde i. q. congessit. Richtig daher schon die LXX: ἐξεγράψαντο. Hiernach ist im Talmudischen מַעְתִּיק translator, descriptor qui ex uno exemplari aliud exemplar describit aut unam linguam alicujus libri in aliam linguam transfert et conscribit. Buxtorf lexic. talmud. p. 1686.

unwesentlichen grammatischen Abweichungen wieder. Ausserdem wird der Spruch über den Ohrenbläser 18, 8 in 26, 22 wiederholt, aber hier im Zusammenhange mit verwandten Sprüchen, so dass diese Wiederholung nicht auf Rechnung von Unachtsamkeit oder Vergesslichkeit der Sammler zu setzen, sondern vielmehr anzunehmen ist, dass Salomo selber den in jenem Spruche ausgesprochenen Gedanken später nochmals behandelt und in mehreren zusammenhängenden Sprüchen weiter entwickelt hat. — Haben aber die Männer des Hiskias die ältere Sammlung gekannt, so können wir auch unbedenklich die Verbindung ihrer Sammlung mit der bereits vorhandenen ihnen selbst zuschreiben, und die Ueberschrift C. 25, 1 mit dem גַּם־אֵלֶּה von ihnen ableiten, weil zu der Annahme, dass sie ihre Sammlung als selbstständige Schrift neben der ältern Zusammenstellung Salomonischer Sprüche herausgegeben haben sollten und erst ein späterer Redaktor beide verbunden habe, wofür sich Herbst a. a. O. S. 223 entschieden hat, kein irgend wahrscheinlicher Grund vorhanden ist.

5. Ein solcher Wahrscheinlichkeitsgrund könnte möglicher Weise darin liegen, dass unser Buch nicht mit der unter Hiskias bewerkstelligten nachträglichen Sammlung schliesst, sondern in C. 30 u. 31 noch ein Paar Anhänge hat. Sollten diese Anhänge einer noch spätern Zeit angehören, so möchte allenfalls ein letzter Redaktor des ganzen Buchs anzunehmen sein, der dann auch erst die frühern Sammlungen der Salomonischen Sprüche mit einander verbunden haben könnte. Allein da nach §. 303 kein Grund vorliegt, dieselben unter die Zeiten des Hiskias herabzusetzen, so steht auch der Annahme nichts entgegen, dass auch sie von den Männern des Hiskias den Salomonischen Spruchsammlungen lose angehängt worden seien. „Denn man wird schwerlich nachweisen können, dass unser Buch der Sprüche bis C. 29 früher vorhanden war, als die Sprüche und das Lied in C. 30 u. 31 gedichtet worden" (Bertheau S. XXXVII).

6. Ueber die Schicksale, welche unser Buch in den frühesten Zeiten erfahren, urtheilt Ewald (S. 27) sehr ungünstig, indem er behauptet, dass der Text ausserordentlich gelitten habe. „Kaum — sagt er — ist ein anderes Stück im A. T. zu finden, welches durchgängig so viel von seiner ursprünglichen Reinheit verloren hätte; hier fehlen zum Theil ganze Verse und Versglieder sind

versetzt, Worte sind verwechselt, der Sinn nicht selten ganz verschieden geworden". Obgleich nun Ewald dieses Urtheil eigentlich nur über den Theil unsers Buches fällt, den er für den ältesten erklärt, über C. 10—22, 16, und den seiner Meinung nach spätern Abschnitten einen viel reinern Text zugesteht, so müssen wir dasselbe doch auch von diesem Theile als ein unbegründetes ablehnen. Denn es stützt sich hauptsächlich darauf, dass viele Sprüche und Spruchtheile mit kleinern oder grössern Abweichungen sich in den für später ausgegebenen Theilen wiederholen. Aber diese Wiederholungen lassen sich genügend daraus erklären, dass Salomo selber zu verschiedenen Zeiten Sprüche mit mancherlei Veränderungen wiederholt haben mag (vgl. §. 302), und können also nicht als Zeugnisse für Textescorruptionen erachtet werden. Wenn aber das Fehlen ganzer Verse und die Versetzung von Versgliedern theils aus den Abweichungen der Alexandrinischen Version vom masorethischen Texte, theils aus der vermeintlich grossen Verwirrung, die in der Anordnung der Sprüche herrschen soll, gefolgert wird, so hat Ewald selbst dem ersten dieser Argumente die Spitze dadurch abgebrochen, dass er S. 44 erklärt: „der masorethische Text weist sich in seiner Ordnung als der ursprüngliche aus, während der der LXX durch Umstellung der C. 30 u. 31 vor 24, 23 und 25, 1 eine willkührliche Veränderung der Ordnung offenbart. Auch haben die LXX viele Zusätze, welche von weit späterer Hand herrühren, wie die hinter 6, 19. 8, 21. 9, 12. 18". Weckt nicht dieses Zugeständniss den Verdacht, dass alle Abweichungen der LXX aus derselben Willkühr, die das anscheinend Unpassende nach Gutdünken änderte, hervorgegangen seien, wie wir dies auch bei Jeremias (vgl. Th. II, 2, S. 254 ff.) und andern Schriften wahrnehmen? Die Verwirrung aber, welche Ewald in der Anordnung der Sprüche findet, haben wir schon unter Nr. 1 besprochen und unbegründet finden müssen.

Ueber die Zweifel etlicher Rabbinen an der kanonischen Dignität der Proverbien, welche Spinoza zu seinem Vortheile ausbeutete, vgl. Carpzov, introd. II, p. 148 sqq. —

Wichtigste exegetische Hülfsmittel: die Commentare von Phil. Melanchthon (1525 u. ö.), Jo. Mercerus (1651), Mart. Geier (1653 u. ö. zuletzt 1725), Chr. Bened. Michaelis (1720), Alb.

Schultens (1748), J. Fr. Hirt (1768), Hensler (1796), Umbreit (1826), Rosenmüller (1829), Maurer (1838), Bertheau (1847); die Uebersetzungen mit Anmerkungen von Döderlein (1779), W. C. L. Ziegler (1791), Kelle (1815), Gramberg (1828), Ewald (1837).

Der Prediger (Koheleth).

§. 305.

Der Name des Buchs.

Aus der Ueberschrift: „die Reden Koheleths, des Sohnes Davids, Königs zu Jerusalem“ ist im Allgemeinen klar, dass קֹהֶלֶת ein allegorischer Name des Salomo sein soll, ähnlich wie אֲרִיאֵל Ariel d. i. Löwe Gottes Bezeichnung Jerusalems ist Jes. 29, 1. 2. Grosse Verschiedenheit der Meinungen herrscht aber über die Bedeutung dieses Namens. Man hat ihn theils aus dem hebräischen, theils aus dem arabischen, theils aus dem syrischen Sprachgebrauche erklären wollen *). Die meisten Kritiker sind je-

---

*) Nach dem Arabischen كَهْلٌ hat man dem Worte die Bedeutung: Greis, senex gegeben (Moldenhauer, Dindorf, quomodo nomen Coheleth Salomoni tribuatur, Lps. 1791), oder debilis oder poenitens von قَهِلَ exaruit cutis spec. ex multa spirituali exercitatione. So nach dem Vorgange von A. Schultens und Schröder, Storr, observv. ad anal. et Synt. p. 368, und J. E. C. Schmidt (Koheleths Lehren), der es „lebensmatter Weiser“ übersetzt. — Nach der Syrischen Version deutet Lud. de Dieu (animadv. ad Coh. 1, 1) die Ueberschrift unsers Buchs: verba vocis exclamantis und vergleicht den Verf. mit Johannes dem Täu-

doch mit Recht nicht nur beim hebräischen Sprachgebrauche stehen geblieben, sondern haben sich auch für die älteste Erklärung desselben in der LXX ὁ Ἐκκλησιαστής, Ecclesiastes (Vulg.), **Prediger** entschieden, in dem von **Hieronymus** angegebenen Sinn: Ἐκκλησιαστης graeco sermone appellatur qui coetum i. e. ecclesiam congregat: quem nos nuncupare possumus concionatorem, eo quod loquatur ad populum et ejus sermo non specialiter ad unum sed ad universos generaliter dirigatur *). Daneben wurde zwar noch die Bedeutung συναθροιστής **Sammler** mit Beziehung darauf, dass das Buch eine Sammlung von Erfahrungen, Ansichten und Sentenzen sei, vorgetragen **), aber dagegen spricht nicht nur der Umstand, dass unser Buch keine **blosse** Sammlung von Meinungen und Sprüchen ist, sondern ganz entscheidend schon der

---

fer, der vox clamantis in deserto genannt werde. Alle diese Deutungen sind verwerflich 1) weil sie theils sehr schwache sprachliche Begründung haben, theils keinen zum Inhalte des Buchs passenden Sinn geben, 2) weil man, wo der hebräische Sprachgebrauch ausreicht, nicht zu andern Dialekten greifen darf, um aus ihnen einem bekannten hebräischen Worte eine ungewöhnliche Bedeutung aufzudringen.

*) Vgl. **Knobel**, Comment. S. 2 u. 6 und **Gesenius**, thesaur. p. 1200.

) So **Grotius, **Herder** (Briefe über d. Stud. der Theol. 11ter Br.), **Jahn** (Einl. II, S. 832) u. A. — Ob übrigens schon der Araber, welcher קהלת in der Ueberschrift des B. أَلْجَامِعُ übersetzt, diese Ansicht gehegt, ist nicht so gewiss, wie **Knobel** S. 3 meint, da جَمَعَ auch **versammeln** bedeutet, und z. B. der Freitag يوم الجامع **der Tag der** (religiösen) **Versammlung** heisst, so dass sich diese Uebersetzung recht gut in dem Sinne fassen lässt, in welchem **van der Palm** (Eccles. p. 50) קהלת erklärt: **congregator**, welchen Namen Salomo wegen der von ihm veranstalteten Volksversammlungen erhalten haben soll.

Sprachgebrauch, indem קהל nicht Sachen sammeln, sondern nur Personen versammeln, zusammenberufen bedeutet *).

Viel streitiger war und ist zum Theil noch die Erklärung der grammatischen, namentlich der Fömininalform des Namens. Ganz unzulässig ist die Fassung derselben in der abstrakten Bedeutung: Versammlung, consessus, Akademie, Societät, die eine Zeitlang vielen Beifall gefunden **), gegenwärtig aber als antiquirt angesehen werden kann; denn sie passt weder zu der Ueberschrift (1, 1) noch zu den übrigen Stellen des Buchs, z. B. 1, 12. 12, 9. 10, wo überall קהלת als eine Person, und zwar als Name des Königs Salomo erwähnt ist, und konnte überhaupt nur mittelst willkührlicher Textesemendationen aufgestellt werden ***). — Mehr für sich hat schon die Ansicht, dass das Föminin appellativisch zu fassen und חָכְמָה hinzuzudenken sei, und קהלת die predigende Weisheit bedeute, oder „die Weisheit, sofern sie öffentlich als in der Gemeinde קהל lehrend oder als predigend auftritt" †). Hiefür kann man sich auf 7, 27 berufen, wo קהלת im masorethischen Texte als foemin. construirt ist. Allein diese Stelle kann, wenn auch die Lesart richtig ist, doch nicht viel beweisen, weil das Wort sonst immer als Masculin gebraucht ist, hier aber das Föminin sich leicht daraus erklären lässt, dass man mehr auf die grammatische Form als auf die Bedeutung des Namens achtete. Doch auch diese Deutung passt eben so wenig als die vorhergehende zu dem Inhalte des Buchs, nach welchem der Sprecher oder Redner nirgends als die personifizirte oder incarnirte Weisheit sich darstellt. Allein haltbar ist die Ansicht von J. D. Michaelis (Supplem. p. 2168), dass קהלת Föminínalform habe, weil es eigentlich Amtsname sei. Die nomina muneris sind häufig generis foem. als abstrakte Bezeichnungen des Amts, welche dann

---

*) Wie schon Carpzov, introd. II, p. 202 bemerkt.

**) Vgl. Döderlein, Bauer, Paulus, Nachtigal, Bertholdt (Einleit. V, S. 2208 ff.) u. A.

***) S. Bertholdt a. a. O.

†) So M. Geier, Rambach, Köster, Ewald (krit. Grammat. S. 569 und Koheleth S. 189) und Hitzig, d. Pred. Sal. S. 128.

auf die Personen übertragen wurden, die das Amt bekleideten *). Ganz analog sind die Namen סֹפֶרֶת der Schreiber, eig. das Schreiberamt Neh. 7, 57, welcher Esr. 2, 55 auch den Artikel hat, wie קהלת 12, 8, פֹּכֶרֶת Esr. 2, 57. Neh. 7, 59, עָלֶמֶת 1 Chr. 7, 8. 8, 36. 9, 42, מִסְפֶּרֶת Neh. 7, 7 u. a. — Koheleth bezeichnet demnach den Sprecher in einer Versammlung, und Salomo führt diesen allegorischen Namen als Prediger und Lehrer des Volks (vgl. 12, 9), nach der in diesem Buche ihm beigelegten Funktion. Vergleicht man nämlich den Schluss desselben 12, 9—11, so lässt sich nicht verkennen, dass der Weise, welcher in demselben philosophirend und lehrend auftritt, seine Lehren den durch seine Weisheit so berühmt gewordenen König Salomo in einer Versammlung von Weisen vortragen lässt, dass also die Wahl dieses bedeutsamen Namens eben so sehr mit der Form der Darstellung zusammenhängt, als mit dem richtig verstandenen Inhalte des Buchs übereinstimmt, und nicht der geringste Grund vorhanden ist, den Namen mit Umbreit (Coheleth Scept. p. 91 sq.) für einen spätern Zusatz zu halten.

§. 306.

Inhalt und Plan des Predigers.

Um den Inhalt und Plan unsers Buches richtig zu erkennen, ist bei der grossen Verschiedenheit der darüber geäusserten Meinungen eine genauere Darlegung seines Gedankenganges unerlässlich. Die sorgfältige Erwägung desselben hat zu dem Ergebnisse geführt, dass sich das Buch in vier Theile oder Reden gliedert, durch welche die Entwicklung bis zum Schlusse 12, 8 fortschreitet. Jede dieser Reden zerfällt in drei Abschnitte, die sich noch weiter in Strophen zerlegen lassen **).

*) Vgl. Gesenius Lehrgeb. S. 468 u. 878 und Knobel a. a. O. S. 8 ff.

**) Dies hat erst Vaihinger, Plan Koheleths, in den theol. Studien u. Kritiken 1848 S. 442 ff. nachgewiesen, nachdem vorher schon Köster (d. B. Hiob u. der Prediger Salomo's

Die **erste Rede** (C. 1. u. 2.) beginnt mit dem Thema des Buchs: „Alles ist eitel auf Erden, welches bleibende Gut hat der Mensch für alle seine Mühe? (V. 1. 2)", und zeigt a) dass das Menschengeschlecht dem ewigen Wechsel des Entstehens und Vergehens unterworfen ist, indem wie in der Natur alle Bewegung in unwandelbarem Kreislaufe erfolgt, so auch in der Geschichte nichts Neues unter der Sonne geschieht (V. 3—11), b) dass nach der Erfahrung des Predigers nicht nur das Forschen nach Weisheit ein leidiges, nur Verdruss und Schmerz bringendes Geschäft ist (V. 12—18), sondern auch der Versuch durch den mit Weisheit angestrebten Genuss der irdischen Güter sein Glück zu schaffen, sich beim Rückblick auf das Erstrebte als nichtig erweist, da die Weisen wie die Thoren dem Tode erliegen und ihre erworbenen Güter andern, die sich nicht darum gemüht haben, hinterlassen müssen (2, 1—19). Daher ist das Glück des Lebens weder in der mit Weisheit und Tüchtigkeit gepaarten Anstrengung, noch im irdischen Genusse (Essen und Trinken) zu suchen, sondern kommt von der Hand Gottes, der dem ihm Wohlgefälligen Weisheit und Erkenntniss und Freude giebt, dem Sünder aber das Geschäft zu sammeln und zu häufen (V. 20—26) *).

S. 101 ff.) die strophische Anlage, und Ewald, Kohel. S. 192 ff. die rhetorische Gliederung des Buches nachzuweisen versucht hatten, ohne jedoch den künstlichen Organismus desselben vollkommen zu durchschauen.

*) Hiernach zeigt der Prediger in C. 1 die Eitelkeit der theoretischen, auf die Erkenntniss der Dinge gerichteten, in C. 2 die Nichtigkeit der praktischen, auf den Lebensgenuss abzielenden Weisheit, und kommt zu dem ganz negativen Resultate, dass der Mensch durch sein Streben kein יִתְרוֹן, kein bleibendes Gut erlangen könne. Dieser Gedankengang ist von den Auslegern mehrfach verkannt und entstellt worden. Nach **Ewald** soll Cap. 2 in zwei Abschnitte zerfallen, und in V. 1—11 die sinnliche Lust an weltlichen Werken und Vergnügen, in V. 12—23 die Freude an dem mit Weisheit und Arbeitsamkeit erworbenen Besitze als eitel dargelegt werden. Dabei wird aber ganz willkührlich den glei-

Die zweite Rede (C. 3—5) knüpft an 2, 21 und 26 an. a) Nach einer Schilderung der Abhängigkeit des Menschen und

---

chen Worten מַעֲשֶׂה und צָמָל שֶׁעָמַלְתִּי in V. 11 u. V. 17—20 ein verschiedener Sinn untergelegt, während doch die fast wörtliche Uebereinstimmung von V. 11 mit V. 17—20 offenbar zeigt, dass in V. 17 ff. der Gedanke des 11. V. wieder aufgenommen, weiter ausgeführt und begründet werden soll. — Noch willkührlicher behauptet H. A. Hahn in der Recens. von Hitzigs Comment. in Reuters allg. Repertor. 1848. Bd. 14. S. 102, dass in C. 1 die Nichtigkeit der Weisheit, in C. 2, 1—11 die Nichtigkeit des Sinnengenusses oder der Thorheit, und in 2, 12—23 das Verhältniss beider, der Weisheit und der Thorheit zu einander betrachtet werde. Denn einmal wird 2, 1—11 nicht der thörigte, sondern nach V. 3 u. 9 der mit Weisheit unternommene Versuch, durch irdischen Genuss das wahre Gut sich zu bereiten, geschildert, sodann aber kann das רְאוֹת חָכְמָה תהוֹלֵלוֹת וְסִכְלוּת (2, 12) schon deshalb nicht von einem dritten Gebiete neben den beiden vorher dargestellten verstanden werden, weil der Prediger nicht nur in dem Streben nach Sinnengenuss Weisheit und Thorheit verband (vgl. 2, 3 u. 9), sondern auch bei der Betrachtung der irdischen Dinge Weisheit und Unsinn und Thorheit erkennen wollte, daher auch in 2, 12 nur die in 1, 17 schon gebrauchten Worte wieder aufnimmt, mit der ganz geringen durch die Verschiedenheit der beiden in Betracht gezogenen Lebensgebiete bedingten Abweichung, dass er statt des דַּעַת (1, 17) hier in 2, 12, wo es sich nicht um theoretische Erkenntniss, sondern um praktische Erfahrung handelt, רְאוֹת sehen d. h. durch Erfahrung wahrnehmen, setzt. — Auch das schwierige zweite Hemistich von V. 12 lässt sich mit unserer Annahme gut vereinigen; denn die Worte: „was kann der Mensch, der nach dem Könige kommt, thun? — Das was man längst gethan hat", haben nur den Sinn: Jeder Spätere, der etwa sein Glück im Lebensgenusse suchen wollte, kann dabei doch keinen neuen Weg einschlagen oder den König Salomo über-

aller seiner Thätigkeiten von einem höheren Gesetze der göttlichen Weltordnung (3, 1—8) wird die Frage nach dem יִתְרוֹן aller menschlichen Mühe dahin beantwortet, dass es für den Menschen, da er das ebenso weise als ewige Gesetz der göttlichen Weltregierung weder verstehen noch ändern kann, und selbst der irdische Genuss eine Gabe Gottes ist, kein Gut gebe, als sich freuen und Gutes thun *) in seinem Leben (V. 9—15), und dass diese Freude ihm auch bei der traurigen Wahrnehmung der selbst an den öffentlichen Gerichtsstätten vorkommenden Ungerechtigkeiten, wie bei der Ungewissheit der Zukunft nach dem Tode als sicheres Erbtheil auf Erden übrig bleibe, wenn er nur bedenkt, dass Gott den Gerechten und den Frevler richten wird, jenes Missverhältniss aber

---

treffen wollen. Und dieser Satz ist eingeschoben, um dem vorher dargelegten Streben den Charakter ausnahmsloser Allgemeinheit zu geben. — Ausserdem haben nicht wenige Ausl. durch willkührliche Emendation des 24. Verses den Gedanken entstellt und in sein Gegentheil verkehrt. Während der Prediger seine Entwicklung ganz folgerichtig mit dem Gedanken schliesst: „Es ist kein Gut für den Menschen, dass er esse und trinke und seine Seele Gutes geniessen lasse für seine Mühe", d. h. Im Lebensgenusse kann der Mensch nicht das wahre Gut für alle Mühe des Lebens finden, denn auch dieser kommt von der Hand Gottes, haben schon die alten Verss. den Satz umgedeutet in: „Nichts ist besser für den Menschen, als dass er esse" u. s. w., und viele spätere Ausl. bis auf Ewald und Hitzig herab das שֶׁיֹּאכַל in מִשֶּׁיֹּאכַל emendirt, wozu aber 3, 22 nicht im Entferntesten berechtigt, da hier nicht vom Essen und Trinken und Genuss, sondern von etwas ganz Anderem, von der Freude an seinem Thun die Rede ist.

*) Ganz verkehrt erklären Knobel und Hitzig mit Ibn-Esra u. A. עֲשׂוֹת טוֹב 3, 11 sich gütlich thun. Diese Bedeutung lässt sich weder durch den Zusammenhang und die von Knobel herbeigezogenen nicht parallelen Stellen 2, 24. 3, 22. 5, 17 u. a. erweisen, noch aus dem Sprachgebrauche rechtfertigen, vgl. 7, 20. Ps. 34, 15. 37, 27.

nur dazu dienen soll, die Menschen zu läutern, auf dass sie ihre gänzliche Nichtigkeit einsehen (V. 16—22). b) Dieses Gut ist zwar nicht leicht zu erlangen, wenn man sieht, wie so viele Bedrückten keinen Tröster finden (4, 1—3), wie selbst alle Anstrengung und alle Tüchtigkeit des Thuns in Eifersucht wurzelt (V. 4—6), wie so Mancher, der in der Welt allein dasteht ohne Verwandte, sich unablässig um Reichthümer abmüht, während doch Geselligkeit und Verbindung mit andern Menschen vielfachen Nutzen gewährt (V. 7—12), wie endlich im politischen Leben die höchste Ehre, wenn z. B. ein armer und weiser Jüngling einem alten und thörigten Könige vorgezogen und durch die Gunst des Volks zum Königthum erhoben wird, sich als sehr wandelbar darstellt (V. 13—16). Dennoch ist es c) dadurch zu erstreben, dass man erstlich Gott fürchtet, in Opfer und Gebet fromm und demüthig, in der Erfüllung seiner Gelübde gewissenhaft verfährt, um nicht den Zorn Gottes auf sich zu laden und das Werk seiner Hände zu verderben (4, 17—5, 6), sodann gegenüber der herrschenden Ungerechtigkeit und habsüchtiger Bedrückungen nicht die Fassung verliert, sondern bedenkt, dass über dem Hohen ein Höherer und über beiden der Höchste waltet, und Geld und Reichthum seinem Besitzer keine Ruhe bringt (V. 7—11), endlich bei der Wahrnehmung, dass der Reichthum ein sehr trügerisches, leicht verlierbares Gut ist, die von Gott verliehenen Güter als das dem Menschen in diesem flüchtigen Leben beschiedene Theil geniesst und für seine Mühe sich freut (V. 12—19).

In der dritten Rede (C. 6, 1—8, 15) nimmt der Prediger den Gedanken, dass Reichthümer den Menschen nicht glücklich machen (5, 12—16) wieder auf, und zeigt a) dass der mit Reichthum, Ansehen, Kindern und langem Leben Gesegnete seines Lebens nicht froh wird, wenn ihm Gott nicht zugleich die Macht giebt, seine Güter zu geniessen (6, 1—6), also das Streben nach Reichthum eitel ist, weil die Begierde des Thoren (dessen ganzes Streben auf den irdischen Besitz geht) nie gestillt wird *), und

---

*) Die Worte טוֹב מַרְאֵה עֵינַיִם הֲלָךְ־נָפֶשׁ (6, 9) „besser das Ansehen der Augen als das Wallen der Begier“ haben den Sinn: Besser das was man vor Augen hat d. h. besitzt, als mit rastloser Begierde nach immer neuen Gütern trachten.

der Mensch doch mit dem Allmächtigen, der am besten weiss, was ihm für die wenigen Tage seines nichtigen Lebens frommt, nicht rechten und die göttliche Ordnung nicht ändern kann, während der Weise sich mit dem Genusse dessen, was er hat, begnügt und der göttlichen Schickung fügt (V. 7—12). b) Das rechte Verhalten besteht demnach darin, dass man die leichtsinnige Lust und Freude des Thoren verachtet, den Lebensernst des Weisen sucht und sich nicht durch Ungerechtigkeit und Bestechung bethören lässt (7, 1—7), dass man ferner mit Gelassenheit und Seelenruhe die Gegenwart trägt, in der Weisheit einen Ersatz für den irdischen Besitz findet und die guten wie die bösen Tage als von Gott kommend hinnimmt (V. 8—14), dass man endlich bei dem Vermissen des Waltens der göttlichen Gerechtigkeit weder nach zu grosser Gerechtigkeit und übermässiger Weisheit strebt, noch dem Frevel und der Thorheit sich zu sehr hingiebt, sondern mit dem Gottesfürchtigen, der beidem entgeht, die rechte Mitte zu halten sucht und sich die aus der Erkenntniss der Sündhaftigkeit aller Menschen fliessende Weisheit erwirbt, die der eigenen Sünden eingedenk auch zu Beleidigungen schweigen kann (V. 15—22). c) Diese Weisheit ist freilich auf Erden sehr selten; beim Forschen nach ihr stösst man auf gefährliche Lockungen der Sünde, z. B. des buhlerischen Weibes *), und findet überhaupt sehr wenige rechtschaffene Menschen, indem Gott sie zwar recht geschaffen hat, sie aber viele Ränke suchen (V. 23—29). Doch weise handelt, wer α) gegenüber der Gewalt von ungerechten Fürsten wegen des geleisteten Eides sich nicht auf Empörung einlässt, sondern auf Zeit und Gericht wartet, das den Bösen endlich unentweichbar treffen wird (8, 1—8); wer β) bei dem drückenden Missverhältnisse, dass Menschen oft zum Unglück über Menschen herrschen und die Frevler oft bis über ihren Tod hinaus gepriesen, die Ge-

*) Das buhlerische Weib (7, 26) ist ein aus Prov. 2, 16—19. 5, 3—6. 7, 5 ff. u. 9, 13—18, wo die Thorheit als Ehebrecherin personifizirt erscheint, entnommenes Bild der gefährlichsten Verlockungen zur Sünde, der schlimmsten Thorheit, nicht geradezu Bild der concupiscentia prava oder des peccatum originale, wie Seb. Schmidt und Rambach wollen.

rechten hingegen vergessen werden, doch — so sehr auch die Bosheit aus Mangel an Rechtspflege überhandnehmen mag — die Ueberzeugung festhält, dass es am Ende dem Gottesfürchtigen nur gut, dem Gottlosen nur schlimm ergehen kann (V. 9—13), obwohl γ) die Eitelkeit bleibt, dass den Gerechten oft das Loos des Frevlers und den Frevler das Loos des Gerechten trifft, weshalb dem Menschen nur die Freude des Genusses der ihm von Gott gebotenen Güter als sein Theil für die Mühe dieses Lebens beschieden ist (V. 14 u. 15).

In der vierten Rede (C. 8, 16—12, 8) wird das am Ende der vorigen berührte Missverhältniss (8, 14) weiter entwickelt. a) Obgleich das Walten Gottes in der Vertheilung der menschlichen Lebensgeschicke für den Weisen trotz alles Forschens unergründlich ist, und das Herz des Menschen dabei noch sich als voller Sünde und Thorheit zeigt (8, 16—9, 3), so bleibt doch das Leben, selbst das traurigste, im Vergleich mit der hoffnungslosen Hölle ein grosses Gut, weshalb es der Mensch freudig und wohlgemuth, wo möglich in der Gemeinschaft eines guten Weibes als das ihm von Gott für seine Mühe beschiedene Theil geniessen, und jede sich ihm darbietende Gelegenheit zum Wirken benutzen soll, weil es in der Hölle mit Wirken und Denken, mit Erkenntniss und Weisheit aus ist (9, 4—10). b) Zwar ist der Erfolg von unserer Thätigkeit und Weisheit ungewiss, indem alle Menschen von Zeit und Zufall abhängen, und plötzlich die Zeit des Unglücks über uns hereinbrechen kann; dennoch bleibt die Weisheit ein grosses Gut, mit dem man unter günstigen Umständen viel ausrichten kann (V. 11—15) *). Wenn aber auch die Weisheit oft verachtet wird und ein Sünder viel Gutes verderben kann, so soll man doch durch weise Gelassenheit die Thorheit der Mächtigen zu überwinden suchen (9, 16—10, 4). Wenngleich ferner durch Missgriffe der Herrscher oft Thoren und Sklaven zu hohen Aemtern und Würden gelangen, während Reiche und Fürsten zurückgesetzt werden, so

---

*) Vaihinger a. a. O. S. 466 zieht 9, 11—16 der Symmetrie halber zum ersten Abschnitt, aber Inhalt und Form des Gedankens fordern, dass man mit diesen Versen den zweiten Abschnitt anfangen lasse, der dann nur vier Strophen umfassen würde.

soll man doch solche Missstände nicht gewaltsam beseitigen wollen, da nur die Weisheit wahres Gelingen schafft (V. 5—11). Wenngleich endlich bei den verderblichen Folgen der Thorheit ein Land sehr unglücklich ist, welches unbesonnene, schwelgerische und faule Obrigkeiten hat, so soll doch der Weise auch nicht im Geheimen dem Herrscher fluchen (V. 12—20). Vielmehr soll man c) sich reiner und unbeschränkter Wohlthätigkeit befleissigen, seinem Berufe thätig und emsig obliegen (11, 1—6) und die Freuden dieses kurzen Lebens, so lange man kann, besonders in der für Freuden so empfänglichen Jugend geniessen, dabei aber jeder Zeit des göttlichen Gerichts eingedenk sein (V. 7—10), da nur die in der Jugend gewonnene Gottesfurcht sowohl das bald hereinbrechende mühselige und freudenleere Alter zu erleichtern, als auch im Tode, bei der Rückkehr des Geistes zu Gott, durchzuhelfen vermag (12, 1—7).

Nachdem der Prediger auf diese Weise die Eitelkeit aller menschlichen Bestrebungen dargethan hat (12, 8), bemerkt er zum Schlusse, dass er als Weiser seine Sprüche zur Belehrung des Volks verfasst und die Wahrheit in gefälligen Worten zu schreiben gesucht habe (V. 9—11), damit der Schüler aus ihnen Belehrung schöpfe, denn das Ende oder die Summe der ganzen Rede sei: „Fürchte Gott und halte seine Gebote, denn dies soll jeder Mensch; denn alles Thun wird Gott ins Gericht bringen über alles Verborgene, es sei gut oder böse“ (V. 12—14).

§. 307.

Formeller Charakter, Zweck und Stellung des Buchs im Canon.

1. In formeller Beziehung schliesst sich das B. Koheleth an die Salomonische Spruchdichtung an. Nicht nur bezeichnet der Verf. selbst am Schlusse (12, 9) seine Lehren als מְשָׁלִים, sondern er trägt sie auch am liebsten als Gnomen und Sprüche vor, und kleidet demgemäss alle aus der Beobachtung und Geschichte abstrahirten allgemeinen Wahrheiten in die concrete Form einzelner Fälle oder spezieller Erlebnisse und Wahrnehmungen ein. Jedoch unterscheidet es sich wieder von den Salomon. Sprüchen dadurch, dass es weder blos einzelne Sprüche

über verschiedene Gegenstände giebt, wie Prov. 10—29, noch auch in seinen zusammenhängenden Belehrungen den Schüler direkt anredet, und sie ihm eindringlich ans Herz zu legen sucht, wie Prov. 1—9 *), sondern einen festen und bestimmt abgegrenzten Kreis von Gedanken und Wahrheiten in poetisch-rhetorischer Form so entwickelt, dass entweder eine Erfahrung und Beobachtung der andern gegenübergestellt und dialektisch fortgeschritten wird, oder Gnomen und Sentenzen mit dargelegten Betrachtungen der verschiedenen menschlichen Verhältnisse und Bestrebungen abwechseln, oder endlich Maximen auf Schilderungen von Zuständen und umgekehrt folgen.

Mit dieser Mannigfaltigkeit der Form des Vortrags steht die Diction durchgängig im Einklange. Wo der Prediger Lebenserfahrungen und Beobachtungen vorträgt, nähert sich die Sprache stark der schlichten Prosa, obwohl sie nie ganz in dieselbe übergeht, sondern überall noch einen gewissen Rhythmus der Gedanken und Worte festhält; in den paränetischen Parthien erhebt sie sich zur rhetorischen, in den gnomologischen Abschnitten und besonders gegen Ende des Buchs (C. 12) zum echt poetischen parallelismus membrorum und zu dichterischem Bilderschmucke. Diesen rhetorisch-poetischen Charakter trägt auch die Anlage des Buchs. Obgleich die vier Reden, auf welche der ganze Complex der vorzutragenden Wahrheiten vertheilt ist (vgl. §. 306) im Wesentlichen nur den einen Hauptgedanken entwickeln, dass das menschliche Leben und Streben eitel, d. h. in sich unbefriedigend, unsicher und unzuverlässig sei, Glück und Unglück von dem unerforschlichen Walten Gottes abhängen, so dass für den Menschen nichts übrig bleibe als die von Gott ihm beschiedenen Güter mit frohem Sinne zu geniessen, dabei aber in stetem Hinblick auf das bevorstehende göttliche Gericht nach Kräften Gutes zu thun und der Gottesfurcht und Weisheit sich zu befleissigen, so wird doch dieser eine Gedanke in jeder Rede von einer neuen Seite beleuchtet, so dass die Entwicklung stetig fortschreitet und ihrem Ziele immer

---

*) Zwar trägt der Prediger viele Lehren im Imperativ vor, vgl. 4, 17. 5, 1 ff. 7, 14. 16 f. 11, 1 ff. 12, 1 ff., aber die in Prov. 1—9 so häufige Anrede mein Sohn fehlt im ganzen Buche, und findet sich nur ein Mal am Schlusse 12, 12.

näher rückt, bis sie es in der letzten Rede erreicht. — Weiter finden wir den Inhalt der einzelnen Reden in kleinere Gruppen zusammengestellt, welche wie in den Proverbien und im Hiob Strophen von ziemlich gleichem Umfange, wenn auch nicht ganz gleicher Länge und Verszahl bilden, und theilweise durch gewisse wiederkehrende Formeln, z. B. גַּם־זֶה הֶבֶל 2, 15. 19. 23. 8, 10. 14 oder וְהִנֵּה הַכֹּל הֶבֶל וּרְעוּת רוּחַ 1, 14. 2, 11. vgl. 2, 26 und 4, 16 oder אָמַרְתִּי אֲנִי בְּלִבִּי 2, 1. 3, 18 und ähnliche, öfter aber auch blos durch neue Gedankenwendungen markirt sind *).

2. Der Zweck des Buchs oder das Ziel, auf welches die ganze Entwicklung hinausläuft, besteht darin: auf Grund der dem Glauben an eine unabänderliche heilige, gute und gerechte Weltordnung widerstreitenden Erfahrung von der Eitelkeit aller irdischen Bestrebungen die Freude am Leben oder den echten, mit Zufriedenheit und Frömmigkeit gepaarten Lebensgenuss zu lehren. Diese Lebensfreude als das einzige dem Menschen in diesem nichtigen und flüchtigen Leben übrigbleibende Gut, nach dem er trachten soll, ist jedoch kein gemeiner Eudämonismus, sondern ein religiös sittliches Streben, welches alle Güter dieses Lebens als Gabe Gottes dankbar hinnimmt, und stets eingedenk des Allen bevorstehenden gerechten Gerichts Gottes froh geniesst und der Gottesfurcht und der liebethätigen Frömmigkeit sich befleissigt, vgl. 2, 24. 3, 13. 17. 4, 17. 5, 1—6 und 18. 8, 14. 11, 1. 2. 9. 12, 13. 14 **).

---

*) Vgl. Vaihinger a. a. O. S. 473 ff.

**) „Allerdings kann eine Aufforderung zur Freude des Lebens von schlechter denkenden Menschen leicht missverstanden werden: doch der Verf. dieses Buchs kennt eine unreine und unwahre Freude gar nicht, denn er fordert nicht weniger zur Gottesfurcht auf als zu Allem nützlich und vor allem Unheil bewahrend, und setzt jene Freude selbst ins Wohlthun 5, 6. 7, 18. 8, 2. 5. 8. 12 f. 12, 13; 3, 12. vgl. 11, 2; er ermahnt überall nicht zum trägen, in Blindheit zaudernden Leben, sondern zur rüstigsten, aber besonnenen Thätigkeit 9, 10. 11, 4—6, und er weist endlich, um jeden Zweifel zu heben und ganz deutlich zu reden, auf das ewige göttliche

Das Buch handelt also nicht vom objektiv höchsten Gute, sondern von dem subjektiv und relativ Gutem, welches den Menschen über die niederbeugenden Erfahrungen der Eitelkeit des irdischen Lebens und Strebens erheben und sein Gemüth mit Ruhe, Freude und seliger Zufriedenheit mit dem von Gott beschiedenen Loose erfüllen kann und soll.

Die Motive zur Aufstellung und Behandlung dieses Thema's haben wir ohne Zweifel in den Zeitverhältnissen, in und unter welchen der Verf. des Buchs lebte, zu suchen. So wenig auch verkannt werden darf, dass der Prediger die vielen bittern und schweren Erfahrungen, die er zur Begründung seiner Ansichten darlegt, nur zum kleinsten Theile selbst erlebt, sondern hauptsächlich aus der denkenden Betrachtung der ganzen Geschichte seines Volks abstrahirt hat *): eben so wenig darf in Abrede gestellt werden, dass die in dem Buche niedergelegte Lebensansicht auf ein Zeitalter hinführt, welchem mit der Unmittelbarkeit des lebendigen Glaubens und Vertrauens auf das sichtbare Walten eines gerechten und weisen Gottes zugleich der Friede des Gemüths und die jedem Menschen natürliche Freude am Leben entschwunden war. Der Prediger hält zwar den Glauben an die ewige, unveränderliche, sich auf alles Einzelne erstreckende göttliche Weltordnung (vgl. 2, 24. 3, 1—8. 11. 14 f. 5, 18. 6, 2. 8, 8. 9, 1), an die vergeltende göttliche Gerechtigkeit (vgl. 3, 17. 5, 5. 7. 8, 12 f.

Gericht über alle Thaten der Menschen hin, und wie der Mensch mitten in der Freude des Augenblicks nie die ganze Zukunft, die Rechenschaft und die Folgen der Thaten, den Schöpfer und Richter vergessen dürfe 11, 9—12, 1. 14." Ewald, Koheleth S. 186. Dieses Urtheil kann durch de Wette's ganz unmotivirte Behauptung, dass Ewald die vom Verf. empfohlene Freude am Leben idealisire (vgl. de Wette's Einl. S. 423) nicht widerlegt werden.

*) Dies hat namentlich Hitzig in seiner Erklärung des Predigers völlig verkannt, und ausser einer Menge willkührlicher und falscher Deutungen noch eine Masse ganz grundloser historischer Beziehungen auf das dritte Jahrhundert vor Chr. in das Buch hineingetragen, wie an mehreren Stellen schon Hahn a. a. O. S. 103 ff. nachgewiesen hat.

11, 9. 12, 14), wie ihn die Schriften Mosis und der Propheten lehren, noch unbedingt fest, stimmt auch in seinen Aussprüchen über das Böse als aus der Sünde des gut erschaffenen Menschen stammend (7, 29), über den Tod und Scheol, über die Flüchtigkeit des zeitlichen Lebens und die Ungewissheit in Betreff des Zustandes nach dem Tode (vgl. 2, 16. 3, 20. 21. 8, 7. 8. 9, 4—6. 10, 14. 12, 7) mit den Aussprüchen der Mosaischen Offenbarung ganz überein; aber diesem Glauben tritt die aus der Reflexion über die Dinge, die unter der Sonne geschehen, gewonnene Erkenntniss von der Eitelkeit alles Irdischen, von der Unerforschlichkeit der göttlichen Weltordnung und Weltregierung, und der Zweifel an der irdischen Ausgleichung der menschlichen Schicksale mit ihrem sittlichen Verhalten (vgl. z. B. 8, 16 — 18 und 8, 9. 10. 14. 9, 2. 3) mit solcher Stärke entgegen, dass der Widerspruch zwischen der göttlichen Vollkommenheit, Weisheit und Gerechtigkeit, und zwischen der Eitelkeit, Thorheit und Verkehrtheit des menschlichen Thuns und Treibens unversöhnt bleibt, „die letztere als unabweisbare Erfahrung, die erstere als religiöses Postulat hingestellt und die einzige Lebensweisheit in der Resignation gefunden wird, in welcher der Mensch das nichtige Leben so gut benutzt, als er eben kann, dabei aber Alles Gott anheimstellt" *). Dieser unversöhnte Widerspruch eröffnet eine Kluft zwischen dem Glauben und der Reflexion, welche nur durch die gewisse und feste Hoffnung auf ein künftiges, entscheidendes und Alles ausgleichendes Gericht nach diesem zeitlichen Leben ausgefüllt werden kann. Zu dieser Hoffnung erhebt sich daher der Prediger auch am Schlusse seiner Entwicklung (11, 9. und 12, 14) **); da er jedoch auf dem Standpunkte der Mosaischen Offenbarung nicht weiss, ob bei der Rück-

---

*) Vgl. Oehler, Prolegom. zur Theol. des A. T. S. 90, und desselben Commentatio: Veteris Test. sententia de rebus post mortem futuris illustrata. Stuttg. 1846. pag. 84 sqq.

**) Dass der Prediger hier die Erwartung eines allgemeinen Gerichts nach dem Tode ausspricht und damit implicite seinen Glauben an die Unsterblichkeit der Seele bekennt, wird gegenwärtig allgemein anerkannt, vgl. Car. L. Guil. Heyder Ecclesiastae de immortalitate animi qualis fuerit sententia. Erlang. 1838, und Oehler's o. a. Commentat. p. 85 sq.

kehr des Menschen zum Staube, aus dem er geworden, der Geist desselben in die Höhe steigt (3, 20 f.), sondern nur im Glauben ahnen kann, dass bei der Rückkehr des Staubes zur Erde auch der Geist zu Gott, der ihn gegeben hat, zurückkehren werde (12, 7 vgl. Gen. 2, 7 und 19) *), so musste ihn die Hoffnung auf die endliche Vergeltung in dem Gericht, welches Gott über alles Verborgene, es sei gut oder böse, halten wird, zu der Ueberzeugung von der Unvollkommenheit der Offenbarung des A. Bundes führen. Diese Ueberzeugung aber musste das Verlangen nach einer höheren Offenbarung, durch welche alle Räthsel dieses Lebens gelöst würden, rege machen und die Sehnsucht nach dem Lichte des ewigen Lebens wecken, das erst durch die Thatsache der Auferstehung Jesu Christi für die Gläubigen aufgegangen ist. Unser Buch nimmt daher mit Recht seine Stelle im Canon des A. T. ein, indem es auf negativem Wege den Uebergang vom Alten zum Neuen Bunde vermittelt, welcher in den Messianischen Weissagungen der Propheten durch den sie treibenden Geist Christi in positiver Verkündigung angebahnt worden.

§. 308.

Anderweitige Ansichten über Inhalt und Zweck des Predigers.

Koheleth hat seit alter Zeit vielfache Missdeutungen und bei

---

*) So gleichen sich die scheinbar widersprechenden Stellen 3, 19—21 und 12, 7 vollkommen aus, vgl. Oehler, Comment. l. c. Mit dieser einfachen psychologischen Lösung des vermeintlichen Widerspruchs fällt das Hauptargument für die Meinung Knobel's S. 362 f. u. A., dass der Schluss des Buches (12, 9—14) ein von späterer Hand hinzugesetzter Epilog sei. Die übrigen Gründe, welche Knobel mit seinen Vorgängern Döderlein, Schmidt, Bertholdt und Umbreit noch anführt, beruhen theils auf Missverständnissen, theils auf haltlosen Voraussetzungen; und es ist — wie schon Ewald S. 193 bemerkt hat und auch Hitzig S. 216 anerkennt — kein Grund vorhanden, an der Echtheit des Schlusses zu zweifeln.

Juden und Christen mancherlei Widerspruch erfahren. Nach einzelnen Andeutungen im Talmud und den Midraschim wollten verschiedene חכמים (Rabbinen) das Buch des Predigers unterdrücken, d. h. aus dem Canon entfernt haben (גנזו ἀποκρύπτειν), weil es nach Einigen widerstreitende, nach Andern zur Ketzerei hinneigende Lehren enthielte *), weil jedoch sein Anfang (1, 3) und sein Ende (12, 13. 14) Worte des Gesetzes enthielt, so unterblieb die Entfernung aus dem Canon **). Das Nämliche berichtet Hieronymus wahrscheinlich aus dem Munde seines jüdischen Lehrers ***). Auch später noch wurde unter den Juden über einzelne

---

*) Vgl. Tract. Schabb. fol. 30: מפני דבריו סותרין זה את זה und Vajjikra Rabba fol. 161: מפני שמצאו בו דברים מטים לצד מינות und andere ähnliche Stellen bei Knobel S. 99. — Noch viel früher, nämlich schon im B. der Weisheit Cap. 2 werden Aeusserungen leichtsinniger und gottloser Menschen angeführt und bekämpft, welche an verschiedene Aussprüche unsers Buchs anklingen, und Missdeutung und Missbrauch desselben zur Beschönigung eines zügellosen Epicuräismus voraussetzen, obwohl der Verf. des B. der Weisheit weder den Koheleth bekämpft, noch seine Schrift zur Widerlegung und Berichtigung desselben geschrieben hat, wie Augusti und Schmidt meinten. Vgl. Knobel S. 97 ff.

**) Das Nähere hierüber s. bei Pfeiffer, critica sacr. p. 357, Carpzov, introd. II, p. 222 und Knobel S. 99 f.

***) Vgl. seinen Comment. in Eccles. 12, 13: Ajunt Hebraei, cum inter cetera scripta Salomonis, quae antiquata sunt, nec in memoria duraverunt, et hic liber oblitterandus videretur, eo quod vanas assereret Dei creaturas et totum putaret esse pro nihilo et cibum et potum et delicias transeuntes praeferret omnibus: ex hoc uno capitulo (Cap. 12, 13. 14) meruisse auctoritatem, ut in divinorum voluminum numero poneretur, quod totam disputationem suam et omnem catalogum hac quasi ἀνακεφαλαιώσει coarctaverit et dixerit finem sermonum suorum auditu esse promtissimum, nec aliquid in se habere difficile, ut scilicet Deum timeamus et ejus praecepta faciamus.

Aussprüche des Buchs gestritten, vgl. Maimonides More Nevoch. p. 262 sq. ed. Buxt.; und Spinoza (tractat. theol. pol. p. 15. 27) tadelt nicht nur den König Salomo, quod omnia fortunae bona mortalibus vana esse docuit, sondern meint auch, eum quidem sapientia sed non dono prophetico ceteros excelluisse. — Unter den Christen nahmen Manche an den häufigen Ermahnungen des Buchs zum Lebensgenusse Anstoss, indem sie darin Epicuräismus fanden *). Indess alle diese Widersprüche entbehrten jeder eigentlichen Begründung und konnten darum auch das allgemeine Urtheil der Synagoge wie der christlichen Kirche über die Canonicität unsers Buchs nicht erschüttern.

Widersprechender gestalteten sich die Urtheile über dasselbe seit dem letzten Viertel des vorigen Jahrhunderts, wo man anfing, den Inhalt und Zweck des Predigers genauer zu bestimmen. Da fanden

1) Einige in demselben weder Plan noch Einheit, und erklärten es für eine blosse Sammlung von Aufsätzen mehrerer Weisen, oder von verschiedenen Lebensansichten, Aussprüchen und Sentenzen eines alten hebräischen Philosophen **), weil sie unfähig waren, in den Zusammenhang und Geist des Buchs einzudringen.

---

*) Solche Gegner des Koheleth bekämpfte schon der Bischoff Philastrius von Brescia († 387). In Missverständnissen hat offenbar auch das Urtheil des Theodorus von Mopsuestia über unser Buch, dass Salomo es non ex prophetiae accepta gratia sed saltem prudentia humana verfasst habe, seinen Grund. — Vgl. über diese und andere ältere Meinungen Carpzov l. c. p. 223.

**) Schon Grotius sagt in den Annotat. ad Eccles.: redactas esse in eum varias hominum, qui sapientes apud suos quisque habebantur, opiniones περὶ τῆς εὐδαιμονίας — quare mirari non debemus, si quaedam hic legimus non probanda etc. — Nach Stäudlin (Gesch. d. Sittenlehre Jesu I, S. 260 ff.) soll ein späterer Hebräer das Buch aus einzelnen Aufsätzen und Sittensprüchen Salomo's zusammengestellt haben. — Nach Schmidt (d. Pred. Sal.) soll das Buch aus Aufsätzen, in verschiedenen Seelenstimmungen zu verschiedenen Zeiten niedergeschrieben, bestehen und kein völlig für das Publikum ausgearbeitetes Werk sein; Nachtigal (Koheleth oder die

2) Andere suchten durch die Annahme eines Dialogs, einer Disputation zweier Personen von widerstreitenden Grundsätzen Einheit in das Buch zu bringen. Nach Herder enthält das B. eine Unterredung über den Lauf der Welt und die Erfahrungen des Lebens zwischen einem grübelnden, kühnen und absprechenden Forscher und einem Lehrer, der ihm das Verwegene seiner Untersuchungen und Urtheile warnend vorhält *); nach Bergst ein Gespräch zwischen einem durch die in Judäa eingedrungene griechische Sophistik gebildeten morgenländischen Sophisten und einem ächten Israeliten, d. h. aufrichtigen, warmen Verehrer seines Gottes, welcher die alte ächtmorgenländische Art des Vortrags gelehrter und besonders religiöser Wahrheiten in kurzen, inhaltreichen Sentenzen, gegen die neumodische Tagesweisheit zu retten sucht **).

Versammlung der Weisen) erklärte es für eine Zusammenstellung von Wettgesängen, Sprüchen der Weisen und verhüllten Fragen mit ihrer Lösung, welche gleichartigen Versammlungen israelitischer Weisen ihren Ursprung verdankten. Zu dieser paradoxen Meinung kann als Gegenstück angesehen werden die wunderliche Hypothese von Kaiser (Koheleth, das Collektivum der David. Könige u. s. w.), dass das Buch ein historisch didaktisches Gedicht sei, in welchem die Sitten und Einrichtungen der judäischen Könige von Salamo bis Zedekia besungen würden.

*) Vgl. Herder, Briefe über d. Studium der Theol. 11ter Brief. Diese Ansicht hat Eichhorn in den frühern Aufl. seiner Einleitung weiter ausgesponnen, in der 4. Aufl. §. 661 aber dahin modifizirt und beschränkt, dass in dem Buche ein Verfasser allerlei Bemerkungen über das menschliche Leben, seine mannigfaltigen Wechsel und seine Labyrinthe gesammelt habe, um die Nichtigkeit der menschlichen Dinge darzustellen.

**) Vgl. Bergst in Eichhorns allg. Bibliothek, Bd. X, S. 963 ff. Hieher gehört auch die Ansicht von Paulus (Neues Repert. f. bibl. u. morgenl. Literatur I, S. 201 ff.), welcher in dem Buche einen Discours zweier Personen in einem orientalischen Consessus fand. — Uebrigens hatten schon viel früher Holländische Theologen bei Clericus, Sentimens de quelques

Gegen diese Hypothese in ihren verschiedenen Modificationen entscheidet schon der allgemeine Umstand, dass sich in dem Buche keine sichere Spur von Reden und Gegenreden verschiedener Personen erkennen lässt, vielmehr von Anfang bis zu Ende nur eine Person redet und ein und dasselbe Thema nur nach seinen verschiedenen Seiten beleuchtet.

3) Viele Andere erkennen zwar eine gewisse höhere Einheit in dem Buche an, aber nur eine solche, die durch allerlei mit dem Hauptzwecke in keiner engeren Verbindung und theilweise unter einander selbst in Widerspruch stehende Beobachtungen und Lebensregeln vielfach gestört sei. Diese von Herder angebahnte und von de Wette *) auf die Spitze getriebene Meinung ist aus der richtigen Einsicht hervorgegangen, dass die Versuche der ältern Ausl. den Inhalt unsers Buchs in dieses oder jenes logische Schema einzurahmen **), seiner Form durchaus widerstreben; aber für einen reellen Fortschritt im Verständnisse des Predigers kann sie nicht erachtet werden. Von den Vertretern dieser Ansicht wollten van der Palm und Umbreit durch die Hypothese von Textescorruptionen und durch kritische Emendationen die gestörte Einheit wieder herstellen ***); Andere solch kühne Kritik verschmähend begnügten sich mit der Meinung, dass man es mit der Einheit in der Form nicht so genau nehmen dürfe, z. B. Knobel S. 44. In der Bestimmung des Zweckes und der Tendenz des Buchs weichen sie sehr von einander ab. So nimmt z. B. van der Palm einen zwie-

---

Théol. de Holl. p. 272 eine dialogische Form in demselben angenommen.

*) In dem Beitrag zur Charakteristik des Hebraismus, in Daub und Creuzers Studien, Bd. 3, S. 298 ff.

**) Einige dieser logischen Schemata verzeichnet Carpzov, introd. II, p. 231 sqq. Den neuesten Versuch dieser Art hat R. Stier geliefert in s. Andeutungen für gläubiges Schriftverständniss, 1. Samml. 11. Abhandl.

***) Nach van der Palm, Eccles. p. 76 sqq. sollen in Cap. 4 die Verse 13 und 14, ausserdem die Stelle 4, 17—5, 6 am unrechten Orte stehen, und die ersteren zwischen V. 16 und 17 des 9. Cap., die andere ins 10. Cap. gehören. Derselben Meinung ist Umbreit, Cohel. Scept. p. 67 sqq.

fachen Inhalt an, alterum quo de studiorum humanorum vanitate ac stultitia edisserit (C. 1—6), alterum quod egregia quaevis ad bene vivendum praecepta complectitur (Cap. 7—12) *); Umbreit hingegen findet in ihm eine philosophische Untersuchung über das höchste Gut mit der Absicht zu zeigen, dass der Mensch dasselbe auf Erden nie erreichen könne (Cohel. scept. p. 34 sqq.). Einige erklärten es für ein Sittenbuch in der Absicht geschrieben, die Menschen zu bessern und zur Furcht Gottes anzuhalten (Michaelis, Spohn, Stäudlin), oder durch Schilderung der Eitelkeit aller Dinge den Blick auf das ewige Leben hinzurichten (Jacobi, Döderlein u. A.), Andere für eine praktische Anweisung zu einem frohen und zufriedenen Leben (Gaab, Zirkel, Bertholdt, Einl. S. 2248, Jahn Einl. II, S. 844 f.); wieder Andere entdeckten in dem Buche eine zum Fatalismus, Skepticismus und Epicuräismus hinneigende Lebensansicht, deren Weisheit in der Lehre von der Nichtigkeit und Zwecklosigkeit aller Dinge und der einzigen Realität des Lebensgenusses bestehe (Knobel S. 14 ff. u. de Wette Einl. S. 421)**). — Ueber diese Vorstellung von unserm Buche ist auch Hitzig nicht hinausgekommen. Als Zweck desselben giebt er an: zu lehren, wie man sich überhaupt zum Leben stellen, wie man namentlich unter dem Drucke der Gegenwart sich verhalten solle, behauptet aber

---

*) Aehnlich Rud. Henzi in dem Dorpater Programm vom J. 1827 (Libri Ecclesiastae argumenti brevis adumbratio), nur dass er die beiden Theile — P. I. quae in quaestione de summo bono versatur (Cap. 1—6) und P. II. quae regulas vitae ad obtinendum summum bonum facientes continet (Cap. 7—12) unter einen Gesichtspunkt zusammenfassend den Zweck so bestimmt: Agit auctor de ratione, quam homo debilis, qui vitae humanae implicitas difficultates clare perspicere minime possit, sequi debeat, ut in omnium rerum tanta inconstantia atque vanitate felix evadat. Fast ebenso Rosenmüller (Scholia), nur mit dem Unterschiede, dass er den ersten Theil mit Cap. 4, 16 schliesst, alles Uebrige zum zweiten Theile zieht.

**) Ausführlicher werden die verschiedenen Meinungen besprochen von Bertholdt, Einleit. S. 2229 ff., Umbreit, Cohel. Scept. p. 24 sqq. und Knobel, Comment. S. 33 ff.

zugleich, dass der Verf. zwar von dem was ist, und darüber, wie es in der Welt zugeht, eine feste Ansicht sich gebildet hatte, bevor er an das Schreiben ging, damit aber was zu thun sei, keineswegs im Reinen gewesen, sondern sich durch allerlei Widersprüche mühsam hindurcharbeite, wobei ihm der Faden der Entwicklung mehrmals ausgehe, bis er zum Ziel gelange, so dass als definitive Lehre nur dasjenige anzunehmen sei, was am Ende unwidersprochen stehen bleibe (d. Pred. Sal. Vorbemerk. §. 5). — Alle diese Versuche, Zweck und Inhalt des Buchs zu erfassen, mussten misslingen, einmal weil sie mit dem Verzichten auf die Ergründung der in demselben obwaltenden Gedankeneinheit der Subjectivität des Auslegers freien Spielraum eröffneten, nach Belieben diese oder jene Aussprüche zum Hauptgedanken zu machen, und darnach alles übrige zu deuten, so gut es eben gehen wollte, oder was sich dem nicht fügen wollte, durch die Annahme von Widersprüchen gewaltsam zu beseitigen, sodann weil sie das Buch ohne Weiteres nur für ein Produkt rein menschlicher Spekulation hielten, ohne Rücksicht auf sein Verhältniss zum Canon des A. T., welcher Begriff diesem Zeitalter überhaupt verloren gegangen war, zu nehmen, während es doch nur in seinem organischen Zusammenhange mit der Offenbarung des A. Bundes, aus der es hervorgegangen, recht gewürdigt und wahrhaft begriffen werden kann.

4) In diesem Zusammenhange suchten Vatke und Br. Bauer den Inhalt des Buchs zu begreifen, und ihm seine Stellung in der Entwicklung des hebräischen Geistes anzuweisen. Aber obgleich sie diese Stellung richtig erkannten, so blieb ihnen doch das wahre Verständniss desselben verdeckt, weil sie das Wesen der ATl. Offenbarung verkannt und diese in eine Dialektik des denkenden Geistes verflüchtigt haben. Nach Vatke (bibl. Theol. 1, S. 585 f.) verfolgt die Dialektik des Koheleth die Tendenz, einen vernünftigen Zusammenhang unter den Dingen zu entdecken, das Bleibende im Wechsel der Erscheinungen, die Realität eines Endzwecks, gewinnt aber nur das Resultat, dass jenes Bleibende weiter nichts als eine Widerholung des Frühern ist, dass unter der Sonne nichts Neues geschicht — eine leere Allgemeinheit, die keine wahrhafte Vermittlung in sich zulässt, und den im Hintergrunde des Bewusstseins liegenden Glauben an eine ursprüngliche Zweckmässigkeit der Dinge und an gerechte Vergeltung in kein lebendiges Verhältniss zu dem allgemeinen Zweckbegriffe zu setzen und keine wahrhafte Versöh-

nung des subjektiven Geistes mit dem allgemeinen Wesen der Dinge zu erringen vermag. — Nach Br. Bauer (d. Relig. des A. T. 2, S. 509 ff.) ist das Buch des Predigers noch canonisch, nicht weil es am Schlusse zum Sieg des Glaubens umkehrt und Alles in dem Gebote der Gottesfurcht zusammenfasst, sondern durch seine negative Dialektik, in der es die Eitelkeit dessen erkannte, was bisher als wesentlicher Zweck galt. Denn das hebräische Prinzip musste — wie es hier geschieht, in den Zweifel eingehen, um seine Negativität zu offenbaren, musste die Endlichkeit der Erscheinungsform des Zweckes, an der es immer seine tödtlich verwundbare Stelle hatte, wirklich als Endlichkeit erkennen, zum Eitlen und Vergänglichen für das Bewusstsein herabsetzen und dem Zweck die Erscheinungsform geben, die seiner innern Allgemeinheit entspricht. —

§. 309.

Verfasser und Zeitalter des Buchs.

1) Verfasser. Die Rabbinen und älteren Theologen hielten Salomo für den Verfasser unsers Buchs, weil nicht allein in der Ueberschrift Koheleth der Sohn Davids König in Jerusalem genannt wird (1, 1), sondern auch in dem Buche selbst der Prediger sich als den durch seine ausserordentliche Weisheit und grosse irdische Herrlichkeit berühmten König Salomo vorstellt (1, 12. 16. 2, 4 ff.). Diese von Grotius zuerst in Zweifel gezogene Meinung ist seit den letzten Decennien des vorigen Jahrhunderts, wo Döderlein und Eichhorn sie mit Erfolg bestritten, nur noch von van der Palm (Ecclesiast. p. 34 sqq.), Schelling (Salomonis quae supersunt etc. p. X. sq.) und Welte (zu Herbst's Einl. II. 2. S. 252 f.) vertheidigt, von allen andern Auslegern und Kritikern mit Recht als unhaltbar aufgegeben worden. Denn sie hat in dem Buche selbst keinen festen Anhaltspunkt. Weder in der Ueberschrift, noch in der Nachschrift 12, 9, noch irgendwo im Buche wird Salomo als Verfasser genannt, sondern überall nur bezeugt, dass das Buch Aussprüche, Reden des in der Person dieses weisen Königs auftretenden Koheleth enthalte, etwa in demselben Sinne, wie im B. Hiob Reden Hiobs mitgetheilt werden. Der Verfasser versetzt dichterisch seine Zuhörer in eine Versammlung (קָהָל), in welcher

der weise Salomo seine Gedanken über die Räthsel dieses Lebens vorträgt; und giebt schon dadurch, dass er nicht seinen eigentlichen Namen nennt, sondern ihn nur als Prediger der Weisheit darstellt, deutlich zu erkennen, dass er sein Buch nicht dem historischen Salomo beilegen oder gar unterschieben will. Wie ferne ihm diese Absicht lag, erhellt noch deutlicher daraus, dass Koheleth gleich in 1, 12, wo er in der ersten Person zu sprechen beginnt, sich als den bezeichnet, welcher König über Israel in Jerusalem war (הָיִיתִי), woraus jeder aufmerksame Leser, dem es nicht unbekannt war, dass Salomo bis zu seinem Tode König geblieben, entnehmen konnte, dass der eigentliche Verfasser dieser Reden nach Salomo's Tode gelebt hat *). Auch legt es der Verf. nirgends darauf an, die Fiktion zu verdecken, sondern lässt den Koheleth über verschiedene Lebensverhältnisse so sprechen, wie der historische König Salomo unmöglich sprechen konnte **). Wer übrigens der Verfasser gewesen, bleibt unbestimmbar, weil das Buch darüber keine Andeutungen giebt.

2) Nur das Zeitalter des Buchs lässt sich mit ziemlicher Sicherheit bestimmen. a) Die Sprache desselben trägt nicht blos in

---

*) Es ist daher eben so unbegründet, mit de Wette (Einl. S. 423) zu sagen: „dem Buchstaben nach schreibt sich das Buch selbst dem Salomo zu", als unpassend, von Unächtheit des Buches zu reden.

**) Ganz richtig hat in dieser Beziehung schon Jahn (Einl. II, S. 849) bemerkt: „Salomo konnte schwerlich so bitterlich über Unterdrückungen, über Ungerechtigkeiten bei Gerichtsstellen, über die Erhebung der Thoren und Sklaven zu hohen Würden und über die Hintansetzung der Reichen und Vornehmen klagen, wenn er nicht eine Satyre auf sich selbst schreiben wollte". Vieles Andere freilich, was Knobel S. 77 f., Hitzig S. 119 u. A. im Munde Salomo's noch unpassend finden, beweist wenig oder gar nichts, indem ja Salomo nicht blos von sich und seinen persönlichen Erlebnissen zu reden brauchte, sondern als Weiser mit prüfendem und forschendem Blicke Gegenwart und Vergangenheit betrachten und darüber philosophiren konnte.

den vielen aramäischen Wörtern und Wortformen, sondern auch in den ihm eigenthümlichen philosophischen Ausdrücken ganz den Charakter der nachexilischen Schriften (der BB. Esra, Nehemia u. Esther), so dass es dem Zeitalter des Esra und Nehemia angehören muss *). Die einzelnen Wörter, welche Koheleth mit den Proverbien gemeinsam hat, erklären sich aus der Lectüre der Salomonischen Schriften, aus dem Studium der ältern Gnomenweisheit, die in unserem, demselben Gebiete der Literatur angehörigen Werke deutlich hervortritt, und können gar nicht in Betracht kommen bei einem Buche, wie das unsrige, dessen Sprache eine so durchgreifend aramäische Färbung hat, wie sie vor dem Exile nirgends zu finden **).

b) Auch der Inhalt des Buchs, die in demselben herrschende düstere Weltanschauung und Lebensphilosophie, weist hin auf die Zeiten nach dem Exil, wo das Volk in seinen aus den Weissagungen der alten Propheten geschöpften frohen Erwartungen des mit seiner Erlösung aus Babel anbrechenden Heils getäuscht, den Druck heidnischer Obrigkeiten, die Willkührherrschaft der persischen Satrapen schwer empfand, und statt die Quelle der fortdauernden Bedrängniss in dem eigenen Herzen zu suchen, und durch die Züchtigung sich zur gründlichen Busse und zum lebendigen Glauben der Väter zurückführen zu lassen, seinen Blick nur auf die herr-

---

*) Die Belege hiefür s. in Th. I, 1 S. 233 f.

**) Die Urtheile von van der Palm p. 39 sqq., dass Salomo sich die wenigen Chaldaismen, die er in dem Buche findet, von den Chaldäern, den ersten Philosophen seiner Zeit, und die Persismen, wie פתגם, von seinen ausländischen Weibern angeeignet haben möge, von Schelling p. X sq., dass die fremdartigen Ausdrücke theils aus dem vielfachen Verkehre Salomo's mit Fremden, theils aus der den Philosophen aller Zeiten eigenthümlichen Kunstsprache zu erklären seien, und von Welte zu Herbst's Einl. II, 2, S. 253, dass man bei ausgezeichneten und geistreichen Schriftstellern Mannigfaltigkeit der Darstellung erwarten müsse und der sprachliche Beweis ganz unsicher sei, beweisen nur, dass diese Gelehrten den sprachlichen Charakter unsers Buches nicht zu würdigen verstanden.

schende Noth und schwere Zeit richtete, im Glauben immer flauer und unentschiedener wurde und sich zu Zweifeln an der Gerechtigkeit der göttlichen Weltregierung fortreissen liess; wodurch eine trübe Stimmung der Gemüther sich bemächtigte, welcher Koheleth mit seinen Reflexionen und Sprüchen entgegentritt, um durch Hervorhebung des wahren und bleibenden Gutes seine Zeitgenossen zu einer gesunderen, frischeren und freudigeren Lebensanschauung hinzuführen. — Fassen wir die geschichtlichen Verhältnisse, wie sie in unserm Buche vorliegen, etwas näher ins Auge, so tritt uns in Bezug auf die politische Stellung des Volks der auf demselben lastende Druck der persischen Oberherrschaft klar entgegen. Wenn auch weder in 5, 7 f. auf die verderbliche Satrapenherrschaft, noch in 8, 8 auf das harte persische Kriegsgesetz deutlich angespielt wird *), so führt doch die Erwähnung von nicht befolgten königlichen Befehlen (פִּתְגָם 8, 11), von zur Herrschaft gekommenen Sklaven, unfähigen, trägen und schwelgerischen, für Geld feilen Herren des Landes 10, 6. 7. 15—19 unverkennbar auf die Zeiten, wo Judäa von persischen Satrapen regiert wurde; jedoch keineswegs blos auf die spätern Zeiten des sinkenden und seinem Untergange entgegeneilenden Perserreichs, wie Ewald meint; sondern diess Alles passt schon auf die Regierungen des Pseudo-Smerdes, Xerxes und selbst des Artaxerxes Longimanus, unter welchen Judäa von der Willkühr der Satrapen und besonders der auch unter persischem Scepter stehenden Samaritaner viel zu leiden hatte, obwohl Artaxerxes dem Lande in Nehemia einen gerechten und gottesfürchtigen Landpfleger gab. Man vgl. für die Zeiten des Pseudo-Smerdes und Artaxerxes Esr. 4. Neh. 1, 3 ff. 2, 10. 19. 3, 33 ff. 4, 1 ff. 6, 1 ff.; und wie es unter Xerxes im persischen Reiche stand, das lehrt zur Genüge das Buch Esther, aus welchem selbst Ewald schliesst, dass die persische Herrschaft drückend und ver-

*) Wie Ewald S. 181 glaubt. Auch die Stellen, in welchen von Verdrehung des Rechts (3, 16 f. 4, 1—3. 5, 7 f.), von der Unsicherheit des Reichthums (5, 7. 6, 2), von der Verachtung der Weisen und Verständigen (9, 16. 8, 10) handeln, führen nicht speziell auf das persische Zeitalter, da dergleichen oft genug auch von den vorexilischen Propheten als in den Reichen Israel und Juda herrschend gerügt wird.

hasst geworden. — In Bezug auf den innern, geistigen Zustand des Volks ersehen wir aus C. 4, 17—5, 5, dass der Tempel bestand und der Cultus eifrig betrieben wurde, aber von Vielen mehr in äusserlicher Werkgerechtigkeit als in lebendiger Frömmigkeit, ganz so wie wir es bei Maleachi C. 1, 6—2, 9. 3, 7 ff. finden. Auch der aus unserm ganzen Buche hervorleuchtende Geist der Unzufriedenheit jenes Zeitalters mit den göttlichen Schickungen, welcher die Leichtsinnigen in ihren Sünden und Ungerechtigkeiten bestärkte, die ernsten Gemüther zu schwermüthigen Klagen über die Uebelstände der Gegenwart verleitete, hatte seine Wurzel in der Selbstgerechtigkeit, welche schon zu Maleachi's Zeiten so tiefe Wurzeln im Volke geschlagen hatte; vgl. Hengstenberg, Christol. III, S. 376 f. — Ferner wird C. 5, 5 der Priester הַמַּלְאָךְ genannt, wie Mal. 2, 7 מַלְאַךְ יְהוָה, welche Bezeichnung früher von den Propheten gebraucht wurde, vgl. Hag. 1, 13. Endlich bietet der den Weissagungen des Maleachi eigenthümliche dialogische Charakter, welcher aus den Zeitverhältnissen, dem aufkommenden Schulvortrage und Unterrichtswesen zu erklären (vgl. Th. II, 2, S. 429 f.) eine Parallele zu dem Lehrvortrage unsers Buches, die auf ohngefähre Gleichzeitigkeit beider Schriften schliessen lässt, so dass wir die letzten Jahre des Artaxerxes oder die Zeit des Nehemia als das eigentliche Zeitalter des Predigers ansehen können *).

Mehrere Kritiker haben ihm zwar ein späteres Zeitalter angewiesen **), aber ihre Gründe halten die Prüfung nicht aus. Ausser

---

*) Auch Ewald (Kohel. S. 181) bemerkt, dass unter allen biblischen Büchern das Buch des Maleachi die grösste Aehnlichkeit mit dem unsrigen habe.

**) Rosenmüller (Schol. p. 22), Knobel (S. 94), Ewald (S. 178), de Wette (Einl. S. 244) setzen unser Buch in die letzte Zeit der persischen oder in den Anfang der macedonischen Periode; Bertholdt (Einl. S. 2224 ff.) setzt es mit Zirkel und Bergst in die Zeit zwischen Alexander dem Grossen und Antiochus Epiphanes, ohne jedoch die besonderen Gründe beider für diese Zeitbestimmung als triftig anzuerkennen; Vatke (bibl. Theol. 1, S. 580) in die Zeiten der Bedrückungen und Verfolgungen des jüdischen Volks

der Sprache und dem allgemeinen Inhalte des Buchs, die wie so eben gezeigt, nicht über das Zeitalter des Nehemia herabführen, wird im Besonderen noch Folgendes geltend gemacht.

a) „Man sehe hier schon das ganze Judenthum, wie es sich seit Esra und dem Erlöschen der Prophetie in den späteren Jahrhunderten weit abweichend vom alten Hebräerthum gestaltet hat, im Keime, wovon eine einzelne geringere Folge auch die sei, dass schon beständig statt יהוה der gewöhnliche Gottesname אלהים erscheine" (Ewald S. 179). Diesem Argumente liegt die Wahrheit zu Grunde, dass in unserm Buche der israelitische Geist in dasjenige Stadium seiner Entwicklung eintritt, welches den Uebergang zu der nach dem Erlöschen der Prophetie hervortretenden rabbinischen Schulweisheit vermittelt. Aber die Keime zu diesem „Uebergange des Hebraismus in den Judaismus" treten gleich nach der Rückkehr des Volks aus dem Exile hervor, sobald mit der Störung des Tempelbaues durch das feindselige Auftreten der Samaritaner die erste Begeisterung der Zurückgekehrten für den Glauben der Väter erlosch *), und entwickelten sich unter der andauernden äusseren Bedrängniss der neuen Kolonie so rasch und kräftig, dass sie schon unter Esra und Nehemia tiefe und feste Wurzeln in dem Volke schlugen, noch ehe die Prophetie ganz aufhörte. Ewald meint zwar, dass unser Buch erst nach dem Erlöschen der Prophetie geschrieben sei, weil der Verf., wenn die prophetische Wirksamkeit damals noch lebendig gewesen wäre, seinen neuen Gedanken unstreitig prophetische Art und Farbe gegeben haben würde (Kohel. S. 188), allein diese Meinung geht nicht nur von der irrigen Vorstellung aus, dass die Prophetie ein Erzeugniss rein menschlicher Begeisterung gewesen, sondern übersieht auch, dass von Davids und Salomo's Zeiten an die Spruchweisheit als der subjektive Reflex der geoffenbarten Wahrheit neben der objektiven Fortbildung der Offenbarung durch die Prophetie bestanden hat, ohne dieselbe auszuschliessen oder ihren Verfall zu documentiren. Nicht minder

---

durch die Syrer seit dem Ende des 3. Jahrhunderts; Hartmann (in Winers Zeitschr. f. ev. Theol. 1, S. 29 ff. und „die enge Verbindung des A. u. N. Test. S. 245 u. 540 f.) in die Makkabäische Periode, Hitzig ins J. 204 vor Chr.

*) Vgl. Th. II, 2, S. 398 f.

irrig ist es, den ausschliesslichen Gebrauch des **Elohim** in unserm Buche aus dem herrschend gewordenen Zeitgeiste erklären zu wollen *). Der Prediger konnte nur von Elohim reden, weil er auf seinem Standpunkte von der geschichtlichen Offenbarung des persönlichen Gottes, der sich Israel als Jehova zu erkennen gegeben, abstrahiren musste.

b) „Die deutlichsten Spuren der mit dem Aufhören der Prophetie eingetretenen grossen Veränderung der Zeit gebe sowohl die Klage unsers Verf. über zu vieles Büchermachen und Lesen und die offenbare Absicht desselben, durch seine Schrift den verwirrenden Ansichten vieler Bücher entgegenzuwirken (6, 11. 12, 12), als der nicht blos durch die seit alten Zeiten in Israel herrschenden Ansichten, sondern auch durch das unaufhaltsame Eindringen zoroastrischer Vorstellungen, insbesondere der von der Unsterblichkeit der Seele, geweckte Keim und Trieb zum Selbstdenken, Zweifeln und Forschen, oder zu einer Art von israelitischer Philosophie" (**Ewald** S. 180). Allein die Voraussetzung, dass nach Maleachi das Büchermachen unter den Juden überhand genommen, entbehrt jeder historischen Basis **); sie wird blos aus falscher Deutung von Kohel. 12, 12 erschlossen, wo der Prediger als Grund, warum er nicht weiter schreiben, sondern seine vorstehende Schrift für den Zweck der Belehrung als genügend angesehen haben will, angiebt: „Viele Bücher machen ohne Ende und viel Studiren ist Ermüdung des

---

*) **Bergst** a. a. O. S. 959 findet darin sogar ein Zeichen, dass damals das aus Levit. 24, 16 gefolgerte Verbot, den Namen יהוה auszusprechen, schon gegeben und rechtskräftig geworden war. Vgl. dagegen **Bertholdt** S. 2227.

) Nach **Hartmann (die enge Verbind. des A. u. N. Test. S. 245) soll die Schreibseligkeit des Zeitalters, über welche Koheleth 12, 12 klage, in keine frühere Periode als in die Makkabäische führen, aber die hiefür angeführte Behauptung, dass sich an den religiösen Unterricht in den Synagogen wissenschaftliche Bildungsanstalten der Juden angeschlossen haben, kann schon deshalb nicht als gültiger Beweis betrachtet werden, weil diese Rabbinenschulen eben nicht viele Bücher machten, sondern ihre Satzungen viele Generationen hindurch nur mündlich überlieferten.

Fleisches" d. h. mattet leiblich ab, schwächt die Körperkräfte *). Richtig verstanden enthält also C. 12, 12 ebenso wenig als 6, 11 (giebts viele Worte, so mehren sie die Eitelkeit) eine Spur davon, dass zur Zeit des Predigers zu viel geschrieben und gelesen worden wäre, und dass er den verwirrenden Ansichten vieler Bücher entgegenzutreten für nöthig befunden hätte. Von eingedrungenen zoroastrischen Vorstellungen aber ist in unserm ganzen Buche keine einzige zu finden. Denn die Herleitung der Lehre von der Unsterblichkeit der Seele im A. T. aus dem Parsismus widerstreitet dem Geiste der ATlichen Offenbarung und ist auch historisch nicht zu rechtfertigen **). Uebrigens erwachte der Trieb zum Selbstdenken, Zweifeln und Forschen auch nicht erst nach dem Erlöschen der Prophetie, sondern findet sich, wie aus mehrern Psalmen und den Proverbien erhellt, schon unter David und Salomo, nur dass der Zweifel damals noch als Thorheit bekämpft, und das Selbstdenken und Forschen nur bei den Gottlosen in Widerspruch mit der gegebenen Offenbarung trat, während es später durch den Pharisäismus in todte Schulgelehrsamkeit, geistlosen Satzungskram und eitle Werkgerechtigkeit ausartete. Aber von dieser Ausartung hält sich unser Buch noch sehr ferne, da es, wie Ewald zugesteht, weder pharisäisch, noch sadducäisch, noch essäisch genannt werden kann.

c) Endlich die singuläre Argumentation, durch welche Hitzig das Jahr 204 vor Chr. als die Abfassungszeit des Buches herausbringt, geht von der Stelle 8, 2 f. aus, in welche theils durch Verdrehung des dort gegebenen Rathes: sich gegen den König, selbst wenn er ein ungerechter Herrscher ist, nicht aufzulehnen, in sein Gegentheil, theils durch eine unberechtigte Folgerung aus dem שבועת אלהים eine Beziehung auf die Zeit des Ptolemäus Lagi hineingelegt wird; und vollendet sich in einer auf diese willkühr-

---

*) Nur nach dieser von Hitzig gegebenen richtigen Erklärung gewinnen diese Worte einen für den Schluss des Buchs passenden und vernünftigen Sinn, während die gangbare Deutung: „des viele Bücher Machens ist kein Ende" gegen Sprachgebrauch und Context verstösst.

**) Vgl. Oehler Veteris Test. sententia de rebus post mortem fut. pag. 40 sqq.

liche Deutung gebauten Reihe von kühnen Combinationen, als namentlich, dass bei den „frühern bessern Tagen“ (7, 10) an die Regierungen der Ptolemäer Philadelphus, Lagi und Euergetes, bei dem „buhlerischen Weibe“ (7, 26) an die Buhlerin Agathoklea, in deren Stricken Philopator lag, bei der kleinen volkarmen Stadt, die einem grossen Könige, der sie belagerte, siegreich widerstand (9, 14 f.) an die kleine Seestadt Dora und ihren siegreichen Widerstand gegen die Angriffe des Antiochus des Grossen im J. 218 zu denken sei, und dass in 10, 5—7 u. 16—19 die ersten Regierungsjahre des jungen Epiphanes geschildert seien — Combinationen, welche allein schon an der erweislich falschen Voraussetzung, dass der Prediger in den speziellen Beispielen für seine vorgetragenen Lehren lauter historische Ereignisse seiner nächsten Gegenwart mitgetheilt habe, gänzlich scheitern. Eine näher eingehende Widerlegung dieser Hypothese hat H. A. Hahn gegeben in Reuters allg. Repertor. 1848, Bd. 14, S. 104—108.

Wichtigste exegetische Hülfsmittel: die Commentare von M. Luther (1532), Jo. Mercerus (1651), M. Geier (1647 u. ö. bis 1711), Seb. Schmidt (1691), J. J. Rambach (1720), Kleuker (1777), J. H. van der Palm (1784), Rosenmüller (1830), Knobel (1836), Hitzig (1847); die Uebersetzungen mit Anmerkungen von Moldenhauer (1772), Döderlein (1784), Spohn (1785), Umbreit (1818), Köster (1831), Ewald (1837).

Das Hohelied.

§. 310.

Benennung und Verfasser des Buchs.

Das Hohelied trägt die Ueberschrift שִׁיר הַשִּׁירִים אֲשֶׁר לִשְׁלֹמֹה das Lied der Lieder, d. h. das schönste, erhabenste Lied *), welches von Salomo. Das ל praef. vor שלמה bezeichnet wie in den Psalmenüberschriften den Verfasser **). Der Unterschied aber, dass hier אשר hinzugesetzt ist, welches in keiner Psalmenüberschrift zu finden, erklärt sich daraus, dass das שיר השירים durch den Artikel bestimmt ist, in welchem Falle אשר zwar nicht

*) Ueber die Zusammensetzung zweier Nomina im Stat. constr. zur Bezeichnung des Superlativverhältnisses vgl. Gesenius, Lehrgeb. S. 692, Ewald, d. Hohel. S. 25 und Döpke, philol. krit. Comment. z. Hohenl. S. 60 f., wodurch andere Deutungen, z. B. ein Lied von Liedern, d. h. eine Sammlung von Liedern (Kleuker, Hohesl. S. 6 u. A.) oder eine Kette von Liedern (שִׁיר = שֵׁיר, שׁוּרָה, Velthusen, der Schwesternhandel S. 108 und Paulus in Eichhorns Repertor. 17, S. 109) als sprachwidrig beseitigt werden.

**) Siehe oben S. 108 und Ewald, Hohesl. S. 26 f. Uebrigens hat hier schon Carpzov, introd. II, p. 242 sq. das Richtige gegen andere Auffassungen vertheidigt.

unbedingt erfordert, aber doch häufig gesetzt wird, vgl. Ewald, Lehrb. §. 292 a *). Da jedoch in dem Liede selbst nur שׁ praef. vorkommt, so hat man aus dem אשׁר der Ueberschrift einen Grund gegen ihre Echtheit entnommen **); allein mit Unrecht; denn das שׁ praef. gehört nur der Poesie an, das אשׁר dagegen zur Prosa der Ueberschrift. Gerade ein späterer Urheber der Ueberschrift würde eine solche Abweichung von dem Sprachgebrauche des Buchs vermieden haben, da das שׁ praef. hier so häufig steht, dass es Niemand übersehen konnte, und in der späteren Zeit auch in die prosaische Schriftsprache stark eindrang. — Ausserdem hat man gegen die Richtigkeit der Ueberschrift eingewandt, dass sowohl die Sprache, als der Inhalt des Hohenliedes gegen seine Salomonische Abfassung sprechen, mithin auch die Ueberschrift nicht echt sein, sondern erst aus späterer Zeit, wo man das Buch irriger Weise dem Salomo beilegte, herstammen könne.

1. In Betreff der Sprache behaupten Viele, dass die zahlreichen Aramaismen unzweideutig auf das persische Zeitalter oder den nachexilischen Ursprung des Buches hinführen ***). Gegen dieses

---

*) Diesen Unterschied, welchen der Artikel zwischen den Psalmenüberschriften und der unsrigen begründet, hat Ewald nicht beachtet, wenn er aus dem אשׁר folgert, dass falls die Worte אשׁר לשׁלמה nichts weiter als den Dichter bezeichnen sollten, nach allem semitischen Sprachgebrauche das ל ohne אשׁר allein stehen würde (poett. BB. 1, S. 184). Allerdings liegt in den Worten: „das schönste Lied, welches von Salomo ist", dass der Urheber der Ueberschrift noch andere Lieder von Salomo gekannt hat, aber dies liegt nicht in dem אשׁר sondern in dem Superlativ שׁיר השׁירים.

**) Döpke a. a. O. S. 23, Ewald, Hohesl. S. 27 u. Köster, neue Untersuch. über das Hohel. Sal. in Pelt's theol. Mitarbeiten II. Jahrg. H. 2, S. 30.

***) So Eichhorn, Einleit. V, S. 218, Bertholdt, Einleit. S. 2616. Umbreit, Lied der Liebe S. 69, Rosenmüller, Scholia p. 278, Kaiser, d. Hohel. S. XII, Hartmann,

Argument ist a) mit Recht bemerkt worden, dass der Gebrauch einzelner Wörter, die im aramäischen Dialekte wiederkehren, an und für sich noch kein sicheres Criterium für das exilische oder nachexilische Zeitalter einer Schrift abgeben, da alle hebräischen Dichter mehr oder weniger Wörter gebrauchen, welche im Aramäischen der Prosa angehören, im Hebräischen aber nur in der poetischen Diction gefunden werden. Diese Aramaismen können um so weniger beweisen bei einem Buche, wie das unsrige, bei welchem selbst die Gegner den „übrigens reinen Hebraismus" nicht in Abrede zu stellen wagen *), und welches einerseits einen durchgreifend eigenthümlichen und originellen Sprachgebrauch hat, andrerseits mit den übrigen Schriften der Salomonischen Zeit, den Proverbien und dem Hiob, die auffallendste sprachliche Verwandtschaft zeigt **). Zwar ist die Zahl der sogenannten Aramaismen im Hohenliede verhältnissmässig grösser als im Hiob und den Proverbien, und Ewald a. a. O. S. 17 ff. hat diese Erscheinung mit Velthusen daraus erklären wollen, dass der Verfasser im nördlichen Palästina, in dem an Syrien gränzenden Zehnstämmereich gelebt habe, wo das Aramäische schon frühzeitig einen bedeutenderen Einfluss auf das Hebräische gewonnen; allein dieser unstatthaften Auskunft bedarf es nicht, sondern die berührte Erscheinung erklärt sich — wie schon Döpke a. a. O. S. 33 richtig erkannt hat — genügend aus dem erotischen Charakter der Dichtung, deren Sprache sich mehr der gewöhnlichen Umgangssprache anschliesst, als die Sprache der

über Charakter und Auslegung des Hohenl. in Winer's Zeitschr. f. wissensch. Theol. I, 3, S. 420 ff. Herbst, Einl II, 2 S. 231, de Wette, Einl. S. 413. Köster, a. a. O. S. 29 ff. u. E. Js. Magnus, kritische Erkl. des Hohenl. S. 38 f. Vgl. dagegen Ewald, S. 16 ff. u. Döpke, S. 28 ff.

*) Die Belege siehe in Th. I, 1 S. 207 ff. u. 211 f. Die dort gegebenen sprachlichen Erörterungen hat Magnus a. a. O. S. 47 nur verdreht, nicht widerlegt.

**) Vgl. Köster a. a. O. S. 30 u. Magnus, welcher a. a. O. S. 38 bemerkt: „die Sprache des Hohenliedes sowohl die der (nach seiner Meinung) ältesten als jüngsten Gedichte, hat in ihrem Grunde ein reines Hebräisch; einige ältere enthalten sogar wahrscheinliche Archaismen.

30 *

gottesdienstlichen Lyrik, der Propheten und der ernsten Spruchweisheit.

b) Mit der nachexilischen Abfassung unsers Buches streitet sowohl der „reine Hebraismus“, den es neben den sogenannten Aramaismen hat, als auch seine sprachliche Verwandtschaft mit dem Hiob und den Proverbien. Da die von Allen anerkannte Originalität der Dichtung jeden Gedanken an Nachahmung ferne hält, so bieten diese beiden Momente den Vertheidigern des nachexilischen Zeitalters ein Räthsel, welches de Wette S. 414 und Magnus S. 39 ff. durch die Annahme lösen wollen, dass diese Lieder lange Zeit im Munde des Volks fortgepflanzt und dadurch umgebildet worden seien. Allein dieses Auskunftsmittel entbehrt erstlich jeder Analogie in der hebräischen Literatur*), sodann stützt es sich auf die unhaltbare Voraussetzung, dass unser Buch eine ungeordnete Sammlung von Liedern mit allerlei Glossen und Corruptionen enthielte; endlich würde eine solche durch mündliche Ueberlieferung erzeugte Umgestaltung der Lieder, wenn sie überhaupt denkbar wäre, sich nicht auf die Aenderung etlicher Wörter und Wortformen beschränkt, sondern den Liedern überhaupt die Farbe der spätern Zeit aufgedrückt haben, von der sie doch ganz frei geblieben sind. Denn „die Sprache des Buchs ist männlich und schön, höchst gedrängt und kurz und völlig so, wie man sie in der Blüthezeit der Literatur erwartet. Wo ist ein Lied nach dem Exil mit so feurigem Aufflug, mit solcher Originalität und schöpferischen Kraft, in so fliegend leichter Sprache, als das Hohelied? zeigen nicht alle spätern die deutlichsten Spuren der matten und gedehnten Schreibart?“ Gegen diese vollkommen wahren Bemerkungen Ewald's (S. 22) vermag Köster a. a. O. S. 32 nichts weiter vorzubringen, als dass die Juden nach dem Exil nicht immer werden Klagegesänge angestimmt haben, und dass die Liebe zu allen Zeiten Dichter begeistern könne. Aber solche allgemeine Behauptungen können den

---

*) Magnus führt als Analogien an das Lied der Debora und die beiden Recensionen Ps. 18 und 2 Sam. 22. Allein die Berufung auf das Lied der Debora ist reine petitio principii, die Textesabweichungen aber in Ps. 18 u. 2 Sam. 22 sind ganz anderer Art, so dass sie gar nicht hiehergezogen werden können.

Mangel an thatsächlichen, gültigen Beweisen nimmermehr ersetzen. Originalität und schöpferische Kraft lässt sich in keiner nachexilischen Dichtung der Hebräer nachweisen, es sei denn, dass man mit der unkritischen Willkühr eines Hartmann alle möglichen Schriften des A. T. in's persische und macedonische Zeitalter herabsetzen will.

2. Der Inhalt des Buchs begünstigt in keiner Weise die nachexilische Abfassung desselben, indem selbst de Wette S. 413 bekennt: „der ganze Kreis der Bilder und Beziehungen und die Frische des Lebens eignen diese Lieder dem Salamonischen Zeitalter zu. Die Vergleichung der lieblichen Schwärze des Gesichts mit den Zeltvorhängen Salomo's 1, 5, der Geliebten Salomo's mit seinem Rosse an Pharao's Wagen 1, 9, die Beschreibung der Sänfte Salomo's 3, 7 ff., die Erwähnung von dem Weinberge Salomo's zu Baalhamon 8, 11 und von dem Thurme David's mit Schilden und Tartschen behangen 4, 4, sind Bilder, welche sich nur aus der lebendigen Anschauung der Salomonischen Zeit begreifen lassen, bei einem nachexilischen Dichter unbegreiflich bleiben *). Denn dass der Verf. sich — wie Bertholdt S. 2608 meint — in die Salomonische Zeit zurückversetzt habe, würde nur dann annehmbar erscheinen, wenn die Behauptung von Köster S. 32 ff. begründet wäre, dass der Dichter wirklich seinen Salomo mit idealen, von Persern und Griechen entlehnten Farben gemahlt habe, und sein Gedicht einen gelehrten, Studium und Absicht verrathenden Charakter erkennen lasse. Allein das Einzige, was der Urheber dieser Behauptung zu ihrer Begründung mit einigem Scheine geltend machen konnte **), beruht auf einer willkührlichen Deutung von

---

*) Auch die Nennung von 60 Königinnen und 80 Kebsweibern 6, 8 passt nicht für einen nachexilischen Dichter, da dieser aus 1 Kön. 11, 3 eines Andern belehrt werden musste.

**) Alle übrigen Beweise Köster's bestehen in folgenden Behauptungen: dass Salomo sich um ein Landmädchen bewirbt, möchte dem alten Costüme widerstreiten (aber passt dies etwa zu dem Costüme der persischen Grosskönige?), dass die 60 Königinnen, 80 Kebsweiber und 60 Leibwächter (3, 7) keine historischen, sondern dichterisch runde Zahlen seien dass die Stute in Pharao's Gespann (1, 9) eine Conjektur

C. 3, 10, der zufolge „die Sänfte Salomo's offenbar nach einem persischen, vielleicht gar griechischem Originale geschildert“ sein soll. „Denn ihre Mitte war ausgelegt mit dem Bilde einer Geliebten, welches ja dem bilderscheuen Hebräer ein Greuel sein musste, und hier offenbar absichtlich angebracht ist, um nach der Tendenz des Ganzen in Salomo die verführerische Macht des Götzendienstes darzuthun.“ Allein das „Bild einer Geliebten“ hat erst **Köster** an diese Sänfte angebracht; die Texteswort: תּוֹכוֹ רָצוּף אַהֲבָה מִבְּנוֹת יְרוּשָׁלִָם besagen weiter nichts als: „ihre Mitte war belegt, gepolstert mit Liebe von den Töchtern Jerusalems“. אהבה heisst weder die **Geliebte**, wie **Ewald** u. A. wollen, noch viel weniger das Bild der Geliebten, sondern auch in unserm Buche (2, 7. 7, 17 u. a.) nichts anders als **Liebe**, amor. Uebrigens brauchte der Dichter das Original zu dieser Sänfte weder in Persien oder Griechenland, noch gar bei den „prächtigen Lotterbetten der späteren Römer“ zu suchen, sondern konnte es von dem ebenso künstlichen als kostbaren elfenbeinernen Thronsessel Salomo's 1 Kön. 10, 18 ff. abnehmen *). — Auch von gelehrtem Studium enthält das Hohel. keine Spur. Die Bilder, welche **Köster** S. 36 unpassend findet,

---

sei aus 1 Kön. 3, 1 wornach Salomo eine Tochter Pharao's zur Frau nahm, und aus 1 Kön. 5, 6, wornach er in seinem Gespann 1000 Rosse hatte; der Thurm David's mit den daran aufgehängten Schilden eine Conjektur aus 1 Kön. 10, 16. 17, wo Salomo in seinem Palaste auf Zion, dem sogenannten Waldhause des Libanon, 600 grosse und 300 kleine goldene Schilde niederlegte, dass endlich der Elfenbeinthurm 7, 5 aus dem Elfenbeinpalaste Ahabs (1 Kön. 22, 39) und der Libanonsthurm 7, 5 aus den festen Plätzen, die David nach Besiegung der Syrer gegen Damaskus anlegte (2 Sam. 8, 5. 6) fingirt seien, — Behauptungen und Conjekturen, die dem kritischen Scharfblicke ihres Urhebers nicht zur Ehre gereichen.

*) Dieser Thron Salomo's scheint Herrn **Köster** ganz unbekannt geblieben zu sein, da er bekennt: „zu dem Allen im A. Test. keine Parallele finden zu können“, und statt dessen nur an 1 Kön. 1, 38, wornach Salomo bei seiner feierlichen Thronbesteigung auf einem Maulesel ritt, zu erinnern weiss.

sind dies nur dann, wenn das Buch von nichts anderem als von der sinnlichen Liebe Salomo's zu einem einfachen Landmädchen handelt. Die Aufzählung von mancherlei Pflanzen, Kräutern, Früchten und ländlichen Produkten (4, 13 f. 5, 1 u. a.), von Edelsteinen, Elfenbein und Marmorsäulen u. dergl. mag vielleicht einem Stubengelehrten unserer Tage gelehrtes Studium kosten, aber nicht einem mit der Natur Palästina's und den Prachtbauten Salomo's bekannten hebräischen Dichter, oder gar dem Salomo, welcher von der Ceder auf dem Libanon bis zum Ysop auf der Mauer und von allerlei Thieren zu reden wusste, und durch diese Prachtwerke die Königin von Saba in Erstaunen setzte. Und die Anspielungen, welche Köster (S. 37) in unserm Buche auf andere, zum Theil sehr junge Bücher des A. T. gefunden hat, beziehen sich zum grössten Theile auf die BB. Mosis und einige Psalmen der Davidischen und Salomonischen Zeit, und was spätere Propheten von ähnlichen Bildern und Worten darbieten, kann recht gut aus unserm Buche geschöpft sein, wenn überhaupt eigentliche Entlehnung stattfinden sollte, was Köster nicht bewiesen hat.

Zu diesen aus lebendiger Anschauung geflossenen Beziehungen auf die Salomonische Zeit kommt noch der im ganzen Buch wehende frische und innige Ton der Liebe, in Bezug auf welchen Herder (Lieder der Liebe S. 101) eben so schön als wahr bemerkt: „Nichts in der Welt fordert so innige, ganze Gegenwart als Liebe. . . . Abdrücken der Liebe kann man kein grösseres Unrecht thun, als wenn man ihnen das Individuelle der Gegenwart raubt". Mit dieser lebendigen Schilderung verträgt sich auch die kunstvolle Anlage und Durchführung des Gedichts ganz gut, sofern man dieselbe nur nicht mit Köster durch willkührliche Hypothesen und Behauptungen in unnatürliche Künstlichkeit verwandelt *).

---

*) Vgl. noch die treffende Bemerkung von Pareau, Instit. interpr. V. T. p. 558: Canticum Canticorum h. e. praestantissimum canticum, Salomoni recte tribui auctori, nos quidem minime dubitamus. Universus enim color atque exquisita venustas poëtica splendidissimum hujus regis aevum, ejusque ingenium ad floridam dictionem unice comparatum, quale subinde exhibuit in libro Proverbiorum, veluti C. VII, 10—18, ita nobis videntur referre, ut si ejus nomen in opusculi

Für eine spätere Abfassung unsers Buches soll endlich auch C. 6, 4 sprechen, wo Thirza als Hauptstadt Jerusalem zur Seite gestellt werde*). Allein dabei ist ganz übersehen, dass Thirza gar nicht als königliche Residenz, sondern nur als eine durch ihre Schönheit berühmte Stadt neben Jerusalem genannt wird, was sie ihrem Namen תרצה delectatio zufolge von Anfang an gewesen sein muss. Die Erwähnung dieser Stadt lässt sich daher weder zur Bestimmung des Zeitalters noch mit Ewald S. 15 zur Ermittlung des Vaterlandes des Dichters brauchen**).

Wenn aber Sprache und Inhalt das Hohelied dem Salomonischen Zeitalter zuweisen, so scheint auch kein Grund zu zweifeln an der Echtheit und Ursprünglichkeit der Ueberschrift übrig zu bleiben. Dennoch wird die Salomonische Abfassung des Buchs auch von mehrern Kritikern in Abrede gestellt, die sich gegen den spätern Ursprung desselben entschieden erklärt haben***).

a) „Salomo — sagt Ewald — kann nicht der Verfasser sein. Er ist ja gerade der, welcher gegen das Bild der Unschuld betrachtet in so tiefen Schatten fällt: er hätte nie ein solches Lied auf sich singen können. Offenbar wählt ein anderer Dichter nur Salomo, um in ihm das Bild der höchsten Ueppigkeit und Schmeichelei, der Pracht und Lüsternheit im Gegensatz gegen die unbesiegbare Tugend, den Hof mit seinem glänzenden Gepränge gegen die ungeschmückte

---

introitu adscriptum non esset, hunc unum auctorem facile suspicaremur.

*) S. Eichhorn, S. 219, Jahn, Einl. II, S. 824, Bertholdt, S. 2606, de Wette, S. 414 u. A.

**) In der Schönheit oder reizenden Lage dieser alten canaanitischen Königsstadt (Jos. 12, 24) haben wir offenbar den Grund zu suchen, weshalb Jerobeam und seine Nachfolger bis auf Omri sie zu ihrer Residenz wählten. Vgl. Döpke S. 24 u. Scholz, Einl. III, S. 127.

***) Von Ewald, welcher (Hohesl. S. 13 ff.) zu beweisen sucht, dass es von einem Bürger des Zehnstämmereichs um's J. 920 verfasst sei, von Döpke, der es in die Salomonische Zeit setzen zu müssen bekennt (a. a. O. S. 24 ff.) u. von A. mehr.

Einfalt der Natur darzustellen" *). Hingegen reicht es nicht aus, mit Köster S. 27 zu sagen: Der Verf. habe den Salomo wirklich nicht in so tiefen Schatten gestellt. Denn falls das Buch nichts weiter als eine Schilderung der Liebe Salomo's zu einer schönen Schäferin enthält, so hätte Salomo in der That mit diesem Liede einen sein königliches Ansehen arg compromittirenden Handel beschrieben **). Aber diese Auffassung des Hohenliedes beruht auch, wie später gezeigt werden soll, auf gänzlichem Missverstande desselben.

b) „Stellen wie 1, 4. 5. 12. 3, 6—11. 7, 6. 8, 11. 12 schliessen Salomo als Verfasser aus" ***). Aber von diesen Stellen erklärt

---

*) In direktem Widerspruche mit dieser Meinung behauptet Hartmann a. a. O. S. 409 ff., dass die zarte, innige und keusche Liebe, welche der gefeierte Held unsers Liedes athme, gegen die Salomonische Abfassung spreche, da Salomo nach 1 Kön. 11 und 2, 24 ff. ein von den Banden der Sinnlichkeit ganz umstrickter Wollüstling und grausamer Despot gewesen. — Wie doch Vorurtheil und Eifer blind machen können!

**) Diesen Einwurf machte schon Michaelis (orient. u. exeget. Bibl. I, S. 155) gegen die ähnliche Auffassung unsers Liedes von Jacobi (das durch eine leichte u. ungekünstelte Erklärung von seinen Vorwürfen gerettete Hohel. 1771), worauf Anton (poet. Uebers. des Hohenl. 1773) antwortete: „Wenn dem Könige die That selbst keine Ehre macht, so macht ihm dies Ehre, dass er seine Thorheit erkannt und die Tugend der Sulamith, die ihn verschmähte, gerühmt hat"; dagegen bemerkte aber Hezel (neue Uebers. u. Erkl. des Hohenl. 1777 S. 17 f.) ganz richtig, dass von einem Bekenntniss seiner Thorheit und Vergehungen im ganzen Liede keine Spur zu finden sei; doch seine eigene Antwort auf jenen Einwurf, dass Salomo eben durch Veröffentlichung dieser für ihn nachtheiligen Geschichte seine moralische Absicht, die Pflichten eheliger Treue einzuschärfen, am besten zu erreichen hoffte, macht den weisen König zu einem höchst unklugen Politiker.

***) So de Wette, S. 414. Vgl. auch Eichhorn, S. 219, Herbst, Einl. II, 2 S. 231, und Köster a. a. O. S. 27.

schon Döpke mehrere für minder beweisend, und findet nur, dass der Dichter sich in 8, 1 und 5, 2 ff. deutlich von dem in diesen Liedern Besungenen d. h. von Salomo unterscheide und als einen zwar theilnehmenden, aber doch nicht selbst in die Sache verflochtenen Freund des Königs zu erkennen gebe, noch deutlicher aber in dem Brautliede 3, 6—11 und in 8, 11. 12, von welchen Stellen kein Unbefangener sich werde überreden können, dass Salomo dies sich selbst sagen konnte *). — Allerdings hätte Salomo seiner Geliebten, wenn dieselbe nur eine liebenswürdige Hirtentochter war, nicht solche Aeusserungen über ihren Herzensfreund, wie die in C. 5, 2 ff. 8, 1. 11. 12, in den Mund legen, auch nicht ein Brautlied wie 3, 6—11 auf sich und seinen Brautzug, oder auf seine Vermählung mit der Tochter Pharao's singen können. Wie aber, wenn die sinnliche Deutung des Hohenliedes unhaltbar wäre, und gerade C. 3, 6 ff. eine Klippe zeigte, an der sie scheitern muss? — Wenn die Sulamith ein viel erhabenerer Gegenstand der Liebe für Salomo ist als eine von der Sonne verbrannte niedliche Schäferin, wenn ihr geliebter Salomo gleichfalls ein viel grösserer und herrlicherer König ist, als der irdische Salomo in aller seiner Pracht und Herrlichkeit war: dann konnte ohne Zweifel Salomo selbst die Liebe dieses Königs eben so gut besingen, als er in Ps. 72 das ewige Friedensreich desselben besungen hat; dann liegt auch in dem Inhalte des Hohenliedes eben so wenig als in Ps. 72 irgend ein Grund, an der Richtigkeit und Echtheit der Ueberschrift zu zweifeln und das Buch dem Könige Salomo abzusprechen.

§. 311.

Die verschiedenen Auslegungen des Hohenliedes.

In der Geschichte der Auslegung unsers Buches lassen sich drei Hauptansichten unterscheiden: die allegorische, die sinnlich-buchstäbliche und die typische Auffassung.

1) Die allegorische Auslegung finden wir seit den ältesten Zeiten, so weit wir nur die Geschichte des Buchs zurück verfolgen

---

*) Vgl. Döpke a. a. O. S. 25, wo noch einige andere ganz unhaltbare, und jetzt so ziemlich verschollene Argumente früherer Kritiker erwähnt und abgewiesen sind.

können. Schon die Sammler des Canon waren ihr zugethan, sonst würden sie das Buch nicht in die Zahl der heiligen Schriften recipirt haben *). Auch die Alexandrinische Version enthält einzelne Spuren, aus welchen die allegorische Auffassung sich vermuthen lässt, besonders aus der Uebersetzung des מֵרֹאשׁ אֲמָנָה durch ἀπὸ ἀρχῆς πίστεως 4, 8 **). Ferner Jesus Sirach, welcher

*) Dies wird in neuerer Zeit auch von den Vertheidigern der sinnlichen Auslegung wieder mehr anerkannt. So sagt z. B. Umbreit (Hohesl. S. 17): „Die Aufnahme des H. L. als eines blos klassischen erotisch-hebräischen Gedichts in den ATlichen Canon scheint uns mit Rosenmüller gegen den Zweck und Geist der ursprünglichen Sammlung gewesen zu sein". Vgl. Rosenmüller in den Analekten I, 3, S. 140, und den Schol. p. 264, Jahn, Einl. II, S. 823, de Wette Einl. S. 414 und Magnus S. 24. Die Einreden von Bertholdt S. 2599 f., Eichhorn, Einl. S. 234, Ewald Hohesl. S. 35, Döpke S. 43 u. A., dass man im A. T. alle Ueberreste der Nationalliteratur gesammelt habe, und Nationalschriften den Sammlern heilige Schriften waren, findet auch Köster a. a. O. S. 9 nicht genügend. Eben so wenig kann Salomo's Name dem Buche die Aufnahme in den Canon verschafft haben, wie Ewald S. 35 und 39 und Hartmann a. a. O. S. 402 meinen. Denn abgesehen davon, dass Salomo noch viele andere Lieder gedichtet hat, die keine Stelle im Canon gefunden, lässt sich schon die Ueberschrift, welche Salomo als Verfasser nennt, nur aus der allegorischen Auffassung des Buchs erklären. Vgl. Köster a. a. O. und Magnus, S. 14. Letzterer bemerkt vollkommen wahr: „Sähe der Verf. der Ueberschrift den Inhalt des Buchs für ein wirkliches Liebesgedicht an, so hätte er mit der Benennung: schönstes Lied ein wahres Pasquill auf alle übrigen Schriften des A. T. gemacht. Welcher Israelit durfte ein weltliches Lied, ein Lied der Liebe für vorzüglicher halten, als alle die vielen Gottespsalmen eines Moses, einer Mirjam, Debora, Hanna, eines David?"

**) Die LXX. werden zwar von Vielen, z. B. Ewald S. 34, Döpke, S. 34, Köster u. A. als Zeuge gegen die allegorische Auslegung

47, 15 Salomo wegen seiner geheimen Parabeln (παραβολαὶ αἰνιγμάτων) preist, worunter nicht die Proverbien, sondern nur die allegorisch gefassten Lieder unsers Buchs verstanden werden können; denn die Proverbien (παροιμίαι) werden in V. 17 noch besonders genannt *). Für allein zulässig wird im Talmude die allegorische Auslegung des H. L. erklärt. Nur bei völliger Unkenntniss der Sache konnten neuere Kritiker **) aus der oft citirten Stelle in Massecheth Jadaim C. 3, §. 5 (in Mischna, ed. Surenhus. t. VI, p. 487), wo darüber disputirt wird, ob heilige Schriften, insbesondere das Hohelied die Hände verunreinigten, den Schluss ziehen, dass manche Rabbinen unserm Buche seinen Platz im Canon hätten streitig machen wollen. Denn mit dem טמא את הידים, polluit manus, non id volunt, num liber talis in sese spectatus immundus sive profanus sit, verum num in se licet et ratione objecti mundus, incaute tractando profanari vel

---

aufgeführt; dagegen hat aber Magnus S. 25 richtig bemerkt: „Für die LXX. darf man dies (die allegor. Ausl.) aus dem Zeitgeiste, ihrem Wohnorte, dem Sitze der Allegorie, vielleicht auch aus einigen Spuren ihrer Uebersetzung, z. B. 4, 8, so wie endlich rückwärts aus der in Eichhorns Repert. Bd. 16, S. 249 angegebenen Ueberschrift in dem Codex einer andern griechischen Uebersetzung und aus Josephus schliessen, von welchem letzteren Kleuker S. 54 die allegorische Auffassung wahrscheinlich gemacht hat".

*) Für diese Erklärung der παραβολαὶ αἰνιγμάτων spricht die Vergleichung von C. 39, 1—3, wo die geistige Beschäftigung des Schriftgelehrten gepriesen, und ausser dem Studium des Gesetzes, der Weissagungen, der Erzählungen der berühmten Männer (d. i. der histor. BB.) und der στροφαὶ παραβολῶν (offenbar Bücher wie Psalmen, Hiob, Prediger) in V. 3 hinzugefügt wird: ἀπόκρυφα παροιμιῶν ἐκζητήσει, καὶ ἐν αἰνίγμασι παραβολῶν ἀναστραφήσεται, worunter schwerlich etwas anderes als die Erforschung des geheimen Sinnes des H. L. verstanden werden kann.

**) So Bertholdt, S. 2600, Eichhorn, S. 234, Jahn, S. 823, Döpke, S. 37, de Wette, S. 412 u. A. mehr.

saltem causari e placito magistrorum queat, ut alii polluantur *). Auch die Stelle aus den Capitula R. Nathani c. 1. „Anfangs meinten Einige, dass die Proverbien, das Hohelied und der Prediger apocryphisch seien, weil sie parabolisch (allegorisch) reden, und nicht zu den heiligen Schriften gehören. Und man hielt sie geheim, bis die Männer der grossen Synagoge kamen und sie auslegten“ **), beweist ebenso wenig wie das von Origenes und Hieronymus überlieferte Gebot der Juden: das Hohelied vor dem dreissigsten Jahre nicht zu lesen, dass unser Buch bei den Juden zu irgend einer Zeit eigentlich und nicht allegorisch ausgelegt worden. Will man die Worte R. Nathans überhaupt für etwas anderes halten, als was sie eigentlich sind, d. h. eine blosse Redefigur, durch welche das Verdienst, die richtige Auslegung des H. L. zuerst gegeben zu haben, den gefeierten Männern der grossen Synagoge vindicirt werden soll, will man ihnen den Werth eines auf alter guter Ueberlieferung beruhenden historischen Zeugnisses beilegen, so beweisen sie doch weiter nichts, als dass vor der Sammlung des Canon, bevor durch die Aufnahme des H. L. in den Canon über seine Auslegung ein thatsächliches und normirendes Urtheil gefällt war, das Buch von Manchen missverstanden und gemissdeutet worden. Zur Verhütung von Missdeutungen und Missbrauch wurde auch das Verbot erlassen: nec principia Geneseos, nec Canticum Canticorum nec hujus voluminis (i. e. Ezechielis) exordium et finem legere, aus keinem andern Grunde, als dem von Hieronymus genannten: ut ad perfectam scientiam et mysticos in-

*) Vgl. Pfeifferi crit. s. p. 357. Dass der streitige Ausdruck nur diesen Sinn hat, lässt sich gar nicht verkennen, sobald man nur die Stelle in ihrem Zusammenhange, wo es unter Anderem heisst: omnia scripta sacra polluunt manus d. h. alle heil. Schriften können durch Missbrauch profanirt werden, betrachtet, und sie nicht blos nach den von Carpzov, introd. II, p. 264 mitgetheilten Worten willkührlich deutet.

**) בראשונה היו אומרים משלי ושיר השירים וקהלת גנוזים היו שהם היו אומרים משלות ואינן מן הכתובים ועמדו וגנזו אותם עד שבאו אנשי כנסת הגדולה ופירשו אותם.

tellectus plenum humanae naturae tempus accedat *). Dieser Auffassung bleiben die Rabbinen unwandelbar treu, und Ibn Esra spricht das Urtheil der gesammten Synagoge aus, wenn er in der Einleitung zu seinem Commentar über das H. L. sagt: Absit, absit! ut Canticum Canticorum de amore carnali agat, sed omnia figurate in eo dicuntur. Nisi enim maxima ejus dignitas esset, in sacrorum librorum corpus non fuisset relatum, neque de eo est ulla controversia **). Die Rabbinen nennen es daher קודש קדשים das allerheiligste Buch ***).

Ebenso einstimmig hat die christliche Kirche unsere Schrift von jeher allegorisch verstanden, so dass die von Theodorus von Mopsuestia versuchte und später von Castalio erneuerte sinnliche Deutung als Ketzerei verworfen wurde und bis nach der Mitte des vorigen Jahrhunderts gar keinen Eingang fand †). Die christliche

---

*) Vgl. Hieronymus praef. ad. Ezechiel. Aehnliches berichten Origenes und Theodoret bei Carpzov, introd. II, p. 260. Hätte dieses Verbot in Zweifeln an der allegorischen Auslegung des H. L. seinen Grund, so würde es nicht zugleich über den Anfang der Genesis und Anfang und Ende des Ezechiel ausgedehnt worden sein.

**) Vgl. J. H. Michaelis, annotatt. uberior. Vol. II, p. 573.

***) Die Belege s. bei Carpzov, introd. II, p. 241 sq. und in den von Hartmann a. a. O. S. 405 f. zusammengestellten Aussprüchen und Zeugnissen für die allegorische Auffassung und Anwendung des Hohenliedes bei den Juden.

†) Theodoret sagt in der Vorrede zu seiner Auslegung des Hohenl. (Opera ed. Schulze, t. II, p. 5): *οὐ μόνον Εὐσέβιος ὁ Παλαιστινὸς, καὶ Ὠριγένης ὁ Αἰγύπτιος, καὶ Κυπριανὸς ὁ Καρχηδόνιος, — — καὶ οἱ τούτων παλαιότεροι καὶ τῶν Ἀποστόλων πλησιέστεροι· ἀλλὰ καὶ οἱ μετ' ἐκείνους ἐν ταῖς ἐκκλησίαις διαπρέψαντες, πνευματικὸν ἔγνωσαν τὸ βιβλίον, Βασιλειός τε ὁ μέγας — — καὶ Γρηγόριος ἑκάτερος — — καὶ Διόδωρος — καὶ Ἰωάννης — καὶ οἱ μετ' ἐκείνους ἅπαντες.* Doch polemisirt er auch gleich im Eingange (l. c. p. 2 sq.) gegen einige *τῶν τὸ ᾆσμα τῶν ᾀσμάτων*

Auslegung unterschied sich nur dadurch von der jüdischen, dass sie das Buch rein mystisch von der Liebe Christi zu seiner Gemeinde oder zu jeder einzelnen Seele erklärte, während die Juden nach dem Vorgange des chaldäischen Paraphrasten, von welchem wir die erste vollständige allegorische Auslegung besitzen, dasselbe mehr historisch von dem Verhältnisse Jehova's zum Volke Israel verstanden *). Ihnen haben sich in neuester Zeit Rosenmüller in den Analekten l. c. und Hengstenberg in der Evangel. Kirchenzeitung 1827, Nr. 23 f. angeschlossen, während J. H. Kistemaker, Canticum Cantic. illustratum ex Hierographia Orientalium (Monast. 1818) und Scholz, Einleit. in das A. Test. III, S. 130 ff. die mystische Auffassung der alten Kirche vertheidigen **). Vgl. auch Welte zu Herbsts Einleit. II, 2, S. 238 ff.

διαβαλλόντων, καὶ πνευματικὸν εἶναι τὸ βιβλίον οὐ πιστευόντων, μύθους δέ τινας οὐδὲ γραΐδίοις παραληροῦσιν ἁρμόττοντας ὑφαινόντων, die nämlich behaupteten, dass Salomo es von sich und der Tochter Pharao's geschrieben habe, oder dass die Sunamitin Abisai die Braut sei. Diese Polemik kann, der vorher mitgetheilten Stelle zufolge, schwerlich gegen Kirchenlehrer gerichtet sein, also auch nicht gegen Theodorus von Mops., der übrigens, nach dem was über seine Auslegung berichtet wird, (s. bei Rosenmüller, schol. p. 269 sq.) zu urtheilen, das Buch in einer noch schlimmeren Weise aufgefasst zu haben scheint. Ueber Castalio's Ansicht und über den entschiedenen Widerspruch, den die sinnliche Auslegung unsers Buchs bis ins vorige Jahrhundert hinein gefunden, vgl. Carpzov, introd. II, p. 247 sqq.

*) Ueber die verschiedenen Nüanzen der älteren allegorischen Auslegung s. besonders Kleuker, Hohesl. S. 41 ff.

**) Rosenmüller hat jedoch später in den Scholia p. 270 sqq. diese Ansicht wieder aufgegeben und mit Abravanel sich dafür entschieden, dass das H. L. mutuos Salomonis et Sapientiae amores per allegoriam darstelle. Eine andere „noch unversuchte Deutung“ hat J. L. Hug, „das Hohelied“ Freiburg 1813, aufgestellt und in einer besonderen „Schutzschrift“ 1816 gegen Angriffe vertheidigt und weiter ent-

2) Die **sinnlich-buchstäbliche** Auslegung, als deren Vorläufer Theodorus von Mops. und Castalio zu betrachten sind, wurde durch J. Dav. Michaelis (Notae ad Lowthii de sacr. poësi, pag. 603 sqq.) und Teller (notae ad Turretini de interpr. scr. s. tract. p. 186) angebahnt, durch Herder (Lieder der Liebe, Leipz. 1779) und Eichhorn (in der Einleitung) zur herrschenden Ansicht der neuern Theologie erhoben. Aber die Vertreter dieser Ansicht zerfallen in zwei bis auf den heutigen Tag mit einander streitende Partheien, indem die Einen in dem Buche eine unzusammenhängende Sammlung von Liebesliedern finden *), die

---

wickelt. Er erklärt es für ein Traumgedicht, in welchem Salomo, der Liebende den König Hiskias, Sulamith, die Geliebte, das Volk der zehn Stämme, und ihre Liebe die Sehnsucht nach der Vereinigung mit diesem Könige, die dieser so lebhaft erwiedert, vorstellen soll — eine Deutung, welche nur Herbst (Einleit. II, 2, S. 237) beifällig aufgenommen hat. Ganz vereinzelt steht endlich Kaiser da mit seiner Hypothese: „das Hohelied ein Collectivgesang auf Serubabel, Esra und Nehemia als die Wiederhersteller einer jüdischen Verfassung in der Provinz Juda." Erlangen 1825.

*) Mit dieser Meinung ging voran Richard Simon, welcher im H. L. summam confusionem, in quo vix ac ne vix quidem personas discernere queas, fand (Vgl. Historia crit. V. Test. l. 1, c. 4, p. 28). In seine Fussstapfen traten J. D. Michaelis in den annotatt. ad Lowthii praelect. l. c. und in der neuen oriental. Bibliothek IV, S. 82 ff.; Herder in der angef. Schr.; Hufnagel in Eichhorns Repert. Bd. 7, S. 199 ff.; Döderlein in dem Auctarium ad Hug. Grotii annotatt. in V. T., Halae 1779, p. 189 sqq.; Kleuker a. a. O.; Paulus in Eichhorns Repert. Bd. 17, S. 108 ff.; Eichhorn, Einleit. V, S. 230; Gaab, Beitr. zur Erkl. des sogen. Hohenliedes 1795; Jahn, Einleit. II, S. 816 f.; Pareau, institut. interpr. V. T. p. 559; Döpke a. a. O.; de Wette, Einleit. S. 412; Hartmann a. a. O. S. 437 ff. und Magnus a. a O., welcher in dem Buche sogar 14 vollständige Gedichte, 8 Fragmente und 18 theils reine theils gemischte Glossen und Wiederholungen entdeckt zu haben vermeint.

Andern hingegen seine Einheit vertheidigen und in dem Gedichte einen Liebeshandel zwischen dem Könige Salomo und einem schönen unschuldigen Landmädchen poetisch geschildert glauben *).

3) Die typische Auslegung, nach welcher das Buch seinem historischen Sinne nach auf die Liebe Salomo's zur ägyptischen Prinzessin oder zu irgend einem andern weiblichen Wesen, im höheren Sinne aber auf die Liebe des Herrn zu seiner Gemeinde bezogen wird, wurde zuerst von Hugo Grotius vorgetragen, der eigentlich einen dreifachen Sinn annimmt **), dann von Bos-

---

*) So Jacobi und Hezel in ihren o. a. Schriften; J. C. Velthusen in drei 1786 herausg. Schriften: Catena Cantilenarum in Salomonem etc., das Hohelied, begleitet mit einem Commentario u. s. w., (oder der Schwesternhandel, eine morgenländische Idyllenkette) und der Amethyst. Beitrag histor. krit. Unters. über das H. L.; Ammon, Salomo's verschmähte Liebe oder die belohnte Treue, Lpz. 1790; Stäudlin in Paulus Memorab. St. 2, F. H. Lindemann in Keil und Tzschirner's Analekt. III, 1, S. 1 ff.; Umbreit, d. Lied der Liebe, Gött. 1820 und: Erinnerung an das Hohelied, Heidelb. 1839; Ewald, d. Hohelied u.: poett. BB. I, S. 40 ff.; B. Hirzel, d. Lied der Lieder oder Sieg der Treue. Zürch 1840 u. A.

**) Grotius sagt in der Praefat. Cantici: est ὀαριστὺς inter Salomonem et filiam regis Aegypti, interloquentibus etiam choris duobus tum juvenum tum virginum, qui in proximis thalamo locis excubabant. Nuptiarum arcana sub honestis verborum involucris latent. Creditur autem Salomon, quo magis perennaret hoc scriptum, ea arte id composuisse, ut sine multa distorsione ἀλληγορίαι in eo inveniri possent, quae Dei amorem adversus populum Israeliticum exprimerent: quod et sensit et ostendit Chaldaeus hic paraphrastes, nec aliter accepit Maimonides. Ille autem amor typus cum fuerit amoris Christi erga ecclesiam, Christiani ingenia sua ad applicanda ad eam rem hujus carminis verba exercuerunt laudabili studio etc. Man sieht hieraus deutlich, dass Grotius nur aus Condescendenz zu dem herrschenden Kirchenglauben von dem allegorischen Sinne des H. L. redet.

suet (Comment. in Cantic.), der in dem Liede die sieben Hochzeitstage der Vermählung Salomo's mit der Tochter Pharao's geschildert fand *), von Harmar (Materialien zu einer neuen Erkl. des H. L., Halle 1778, 2 Th.) der es für Gesänge eines Propheten erklärt, durch welche nach göttlicher Fügung die Vermählung Salomo's mit der ägyptischen Königstochter so gefeiert wird, dass in ihnen das Verhalten des Messias gegen die jüdische und heidnische Kirche abgebildet erscheint, endlich in neuester Zeit von J. Chr. K. Hofmann, Weissagung und Erfüllung im A. u. N. Test. I, S. 189 ff., bei dem aber die typische Beziehung so ganz zurücktritt, dass sie nur in der theokratischen Persönlichkeit Salomo's vorausgesetzt wird, und von Köster, welcher a. a. O. S. 10 u. 12 unumwunden anerkennt, dass der „Dichter selbst eine religiös nationale Beziehung seines Werkes vor Augen gehabt" und „ein einfaches Naturverhältniss, die ungekünstelte sinnliche Liebe eines ländlichen Paares gewählt habe, um sie zum Abbilde der höheren, himmlischen Liebe zu Jehova zu machen" **). Diese typische Auslegung ist demnach wesentlich verschieden von der Annahme Lightfoot's und anderer älterer Theologen bei Carpzov, introd. II, p. 245 sq., dass Salomo von seiner Vermählung mit der Tochter Pharao's nur Anlass genommen habe, die geistige Vermählung Christi mit seiner Gemeinde oder den Gläubigen zu besingen. Denn in welchem Sinn sie dies meinten, das erhellt am klarsten aus den Worten von Mercerus, praefat. in Cant. Cantic. p. 604: Ego sane Salomonem

---

*) Diese Meinung wollte auch Lowth (de sacr. poesi Hebr. p. 604 sqq. (non ut evidentem et certam sed ut conjecturam in re valde obscura non omnino omni probabilitate destitutam (p. 610) annehmen.

**) Auch Umbreit (Hohesl. S. 17 f.) kann gar nicht leugnen, dass unser Lied nach seinem Inhalte ganz bequem eine mystisch allegorische Deutung zulasse, und daher der Dichter bei der bekannten Liebe der Orientalen zur erotisch-symbolischen Poesie eine mystische Tendenz dabei haben konnte, meint aber dennoch, dass die Betrachtung des Liedes als eines nach dem Willen des Verfassers buchstäblich zu verstehenden Gedichts menschlicher Liebe historisch nicht bestritten werden dürfe.

cum haec scriberet, ita stylum suum et calamum temperasse puto, ut externas nuptias et terrestres non cogitaret, sed omnia sublimia, mystica, spiritalia et coelestia. Vgl. hiemit noch J. H. Michaelis l. c. p. 578.

§. 312.

Widerlegung der sinnlichen und der typischen Auslegung.

Gegen die Richtigkeit der sinnlichen oder buchstäblichen Auslegung des H. L. begründet schon die Thatsache eine nicht unbedeutende Instanz, dass dasselbe von jeher von den Juden allegorisch verstanden worden ist, wie nicht nur durch seine Aufnahme in den Canon, sondern auch schon durch seine Benennung שיר השירים bezeugt wird; vgl. §. 311, 1 in der ersten Anmerkung. Diese Benennung muss älter sein als die Aufnahme des Buchs in den Canon, sie muss so alt wie das Lied selber sein, sie muss von dem Verfasser selbst ausgegangen sein. Abgesehen von der Nichtigkeit der gegen die Ursprünglichkeit der Ueberschrift erhobenen Einwände (vgl. §. 310), ist es schon an sich eben so undenkbar, dass unser Gedicht sollte von Anfang an keinen Titel gehabt und sich Jahrhunderte lang ohne eine Benennung fortgepflanzt haben, als dass die Sammler des Canon oder wer sonst vor ihnen die vom Verfasser ihm gegebene Ueberschrift sollten verändert haben. Und was von der Benennung, das gilt auch von dem Namen Salomo's. Auch dafür fehlt es gänzlich an einer gesicherten Analogie, dass einer Schrift erst von den Sammlern oder vor der Aufnahme in den heiligen Codex von Andern der Name eines Verfassers vorgesetzt worden wäre *). Entscheidend spricht aber gegen die sinnliche Auslegung, dass sie dem Inhalte des Buchs Gewalt anthun, und es entweder in Fragmente zerstückeln oder erst durch Hinzudichtung von allerlei Geschichten einen Plan in das Gedicht hinein-

*) Die gegentheilige Behauptung von Ewald, S. 28 f., Magnus, S. 15 u. a. Kritikern gründet sich auf lauter noch sehr bestrittene Voraussetzungen.

legen muss, der bei genauerer Betrachtung doch zur Erklärung des Ganzen nicht einmal ausreicht. Der Grund, warum die Vertheidiger der buchstäblichen Erklärung bis jetzt darüber streiten, ob das Buch ein einheitliches Gedicht, oder eine unzusammenhängende Sammlung von verschiedenen Liedern und Fragmenten enthalte, liegt in nichts Anderem als darin, dass beide Annahmen für das Verständniss desselben nicht genügen und in sich unhaltbar sind *).

1. Die Vertheidiger der fragmentarischen Beschaffenheit eignen sich zunächst den Ausspruch Herders an: „Bei jedem Volke wählt sich die Liebe immer das kürzeste Gedicht und nichts in der Welt hasset so sehr lange Erörterungen, als die Liebe" (vgl. z. B. Döpke S. 11), und machen dann besonders geltend, dass viele Stücke vereinzelt, ja abgerissen dastehen, und selbst die mehr Zusammenhang darbietenden Theile sicht nicht als ein strenges Ganzes behandeln lassen (vgl. de Wette S. 412 f.). Allein jener Ausspruch Herders enthält höchstens unter der Voraussetzung eine auf das H. L. anzuwendende Wahrheit, dass Salomo in dem H. L. seine eigene Liebe zu einem Landmädchen besinge, was sich aus dem lyrischen Charakter des Gedichts in keiner Weise folgern lässt. Gegen die Parcellirung des H. L. in einzelne Liebeslieder spricht aber nicht nur die durch viele, in allen Theilen des Gedichts gleichmässig wiederkehrende, charakteristische Ausdrücke, Wendungen und Bilder ganz eigenthümlich ausgeprägte Diction, vgl. die Verbindung von שֶׁל 1, 6. 3, 7. 8, 12; ferner רַעְיָתִי 1, 9. 15. 2, 2. 10. 13. 4, 1. 7. 5, 2. 6, 4 statt רֵעָה Ps. 45, 15. Judic. 11, 38;

*) Wider die Erwartung, welche Umbreit am Schlusse seiner „Erinnerung an das Hohelied" ausspricht: „den Kritikern, namentlich seinem Freunde de Wette, neue Anregung gegeben zu haben, vor der 5ten Aufl. seiner hist. krit. Einl. ins A. T. die Vertheidigung der Einheit des H. L. noch einmal in unbefangene Erwägung zu ziehen", ist de Wette in der 5ten u. 6ten Aufl. seiner Einl. bei der Erklärung stehen geblieben: „unwahrscheinlich, weil mit exegetischem Zwange verbunden, ist die Annahme eines Ganzen, welchem eine Geschichte zu Grunde liege."

עֹפֶר הָאַיָּלִים 2, 9. 17. 8, 14; עֳפָרִים תְּאוֹמֵי צְבִיָּה 4, 5. 7, 4; כֹּפֶר *κύπρος* 1, 14. 4, 13. 7, 12; סְמָדַר 2, 13. 15. 7, 13; יוֹנָתִי 2, 14. 5, 2. 6, 9; מִי זֹאת וגו 3, 6. 6, 10. 8, 5; הָרֹעֶה בַּשּׁוֹשַׁנִּים 2, 16. 4, 5. 6, 3 und שושנים in andern bildlichen Anwendungen 2, 1. 2. 5, 13. 6, 2. 7, 3; die Wiederholung ganzer Sätze 1, 15. 4, 1 vgl. 5, 12 u. 6, 4; ferner 2, 5 u. 5, 8; 2, 6 u. 8, 3; 2, 17 und 4, 6 vgl. auch 2, 17 mit 8, 14, und der Kehrverse 2, 16. 6, 3 vgl. 7, 11, und 2, 7. 3, 5 u. 8, 4 vgl. 5, 8, sondern auch die sich überall gleichbleibende Bezeichnung der Personen, des Geliebten durch דּוֹדִי 1, 13. 14. 16. 2, 3. 8—10. 16. 17. 4, 16. 5, 2—6. 8. 10. 16. 6, 2. 3. 7. 10—12. 14. 8, 14 oder שֶׁאָהֲבָה נַפְשִׁי 1, 7. 3, 1—4; der Geliebten durch כַּלָּה 4, 8. 11 oder אֲחֹתִי כַלָּה 4, 9. 10. 12. 5, 1 oder רַעְיָתִי (s. oben) oder רַעְיָתִי יָפָתִי 2, 10. 13 vgl. 5, 2. 6, 9 oder הַיָּפָה בַּנָּשִׁים 1, 8. 5, 9. 6, 1 u. s. w., überhaupt die durchgängige Aehnlichkeit des Inhalts und Gegenstandes in allen Liedern, welche selbst de Wette zu dem Geständnisse nöthigen: „es scheint sich doch Alles auf ein und dasselbe Liebespaar zu beziehen und das Gepräge eines Verfassers zu tragen“ (Einl. S. 413). Alle diese Thatsachen weisen auf ein zusammenhängendes Ganzes, auf ein einheitliches Gedicht hin, wie es auch die Ueberschrift fordert *). Wenn daher manche Ausleger und Kritiker bei verschiedenen Abschnitten des Buchs den Zusammenhang vermissen, so bleibt die Präsumtion, dass dies seinen Grund nur in mangelhaftem Verständnisse oder unrichtiger Auffassung habe, so lange vollkommen berechtigt, als die fragmentarische Beschaffenheit des Buches nicht klar und bündig erwiesen wird. Diesen Erweis hat zwar Magnus zu geben unternommen, aber seine Vorstellung von dem H. L. scheitert schon daran, dass sie die Entstehung der beispiellosen Unordnung und Verwirrung, die in

---

*) Auch Eichhorn S. 220 ff., Bertholdt S. 2602 ff. und Hartmann a. a. O. S. 437 ff. erkennen die Einerleiheit des Inhalts in allen Liedern an und schreiben sie deshalb einem Verfasser zu. Vgl. damit noch, was Hug, d. Hohel. S. 6 ff. für die Einheit des Gedichts gesagt hat.

unserm Buche herrschen soll, nicht zu erklären vermag. Wie ist es möglich und denkbar, dass durch Unordnung, in welche die Blätter der angenommenen ursprüglichen Liedersammlung gerathen sein sollen, ganze Gedichte so zerrissen werden konnten, dass z. B. von einem Liede etliche Bruchstücke in C. 2, 8—14 u. 16 u. 17, andere in C. 4, 6 und noch etliche Worte in C. 8, 13 hineingeriethen?! Freilich soll die überlieferte Zusammenstellung kein blosses Werk des Zufalles, sondern eine mit Plan und Absicht unternommene künstliche Composition eines Diaskeuasten sein. Dabei drängt sich aber unwillkührlich die Frage nach den Motiven zu dieser Composition auf. Was konnte wohl einen Diaskeuasten dazu veranlassen, aus einer blossen Sammlung von einzelnen Liebesliedern, deren Blätter in Unordnung gerathen waren, ein einheitliches Gedicht zu componiren? Magnus antwortet S. 22: „Man sah von vornherein in dem überlieferten Texte des H. L. etwas Allegorisches, mithin ein zusammengehöriges Ganzes, weil man nicht begreifen konnte, dass der weiseste König Salomo sich mit Abfassung solcher Tändeleien, wie doch das H. L. als eine Sammlung einzelner erotischer Liederchen enthalten haben würde, abgegeben haben sollte“. Warum aber brauchte man denn Salomo für den Verfasser dieser „Liederchen“ zu halten? „weil es die Ueberlieferung so behauptete“. Woher aber diese Ueberlieferung? „weil Salomo zweimal (3, 11 u. 8, 12) als Liebesheld in dem Buche genannt wird“ (Magn. S. 15). Allein muss denn jeder Liebesheld auch selber seine Liebschaft durch Gedichte verherrlichen? ist dies eine so natürliche, sich von selbst verstehende Voraussetzung, dass die Kritik sie ohne weiteres supponiren darf? — Das künstliche Gebäude dieser Hypothese ruht mithin auf sehr morschen Fundamenten, auf den drei unbegreiflichen Voraussetzungen: 1) wie die Blätter der vermeintlichen ursprünglichen Liedersammlung in so arge Unordnung gerathen sind, 2) wie die Ueberlieferung den König Salomo zum Verfasser machen konnte, da doch — wie unser Kritiker S. 10 f. uns belehrt — die 20 Stücke der Sammlung drei verschiedenen Literaturepochen angehören, also mindestens drei verschiedene Dichter voraussetzen, und die ältesten Lieder aus dem J. 924 (d. i. ein halbes Jahrhundert nach Salomo's Tode), die jüngsten aber aus dem Zeitalter des Exils herstammen, endlich 3) wie man auf den Einfall gekommen, in den überlieferten Stücken ein allegorisches Ganzes zu suchen, da ja auch einzelne Lieder

recht gut einen allegorischen Sinn haben können *). — Durch die Annahme von Fragmenten wird also weder der Ursprung unsers Buches erklärt, noch sein Inhalt begriffen.

2) Aber auch die Versuche, bei der sinnlichen Deutung des H. L. Einheit und Plan in dasselbe zu bringen, erweisen sich bei näherer Betrachtung als unhaltbar. Da nämlich der Geliebte bald als König, bald als Hirte geschildert ist, so hat man eine Versuchungsgeschichte ausgedacht, in welcher — um uns der Worte des neuesten Vertheidigers dieser Meinung zu bedienen — die Verführungskünste des mächtigen Salomo mit aller seiner Pracht und Weisheit an der Festigkeit eines einfachen Landmädchens scheitern. „Dieses mit Namen Sulamith, gerieth einst durch seine Neugierde mitten in den Zug des königlichen Hofes, der eben auf der Reise nach einem Lustschlosse am Libanon begriffen war. Entzückt von der Schönheit Sulamiths nahm Salomo dieselbe gegen ihren Willen mit sich und versuchte durch Schmeicheleien und Versprechungen sie zu gewinnen. Da er aber bald erkennen musste, dass Sulamith einer früher gefassten Liebe zu einem Hirten ihrer Heimath ungeachtet aller Angriffe treu blieb, so erhob er dieselbe bei seiner Heimkehr nach Jerusalem öffentlich zu seiner Gemahlin. Allein auch dieser so wohl berechnete Versuch schlug fehl, und es blieb dem Könige nichts anders übrig als die Widerspenstige in ihre Heimath zu entlassen, wo sie also bald mit ihrem Geliebten sich wieder vereinigte“ **). —

---

*) Es bedarf daher auch keiner näher eingehenden Kritik dieser Hypothese, die zwar bei der Subjektivität und Schwäche ihrer Argumente, indem Magnus alle Abschnitte des Buchs für Fragmente ausgiebt, in welchen er keinen in sich abgeschlossenen Gedankencyclus entdecken konnte, nicht schwierig wäre, aber doch bei der bis auf die einzelnen Verse des Buchs sich erstreckenden Destruction mehr Raum erfordern würde, als ihr hier eingeräumt werden kann.

**) So Hirzel a. a. O. S. 4, und vor ihm schon Jacobi, Hezel, Velthusen, Ammon, Stäudlin, Umbreit, Ewald und Köster a. a. O. S. 6, nur mit dem Unterschiede, dass die beiden ersteren die Sulamith für eine schon verheirathete Schäferin hielten, und Velthusen einen Schwesternhandel daraus machte, und mit andern untergeordneten Abweichungen der genannten einzelnen Ausleger.

Wie stimmt aber diese Geschichte mit dem wirklichen Inhalte des Buchs zusammen? Nach 1, 4 „der König hat mich in seine Gemächer gebracht“, befindet sich Sulamith schon im königlichen Harem, unterhält sich mit den Hoffrauen 1, 8, Salomo sucht sie zu gewinnen 1, 9—11, während sie ihm von ihrem Geliebten vorredet und von ihm phantasirt und träumt 1, 12—3, 5; und doch soll erst in 3, 6—11 Salomo's feierlicher Einzug mit dieser Geliebten in Jerusalem von der Wüste herkommend, geschildert werden. Ist dies eine fortschreitende Handlung? ist es nicht vielmehr ein bedenkliches Hysteronproteron? Und wie passen — um diese Hypothese nur durch Beleuchtung einiger Punkte zu prüfen — die Abschnitte 1, 2—4 und 3, 6—11 zu dieser Annahme? Im ersten spricht Sulamith voll Entzücken von ihrem Geliebten: „Würde mir doch ein Kuss von den Küssen seines Mundes, denn süss ist deine Liebe vor Wein — — — darum lieben dich Jungfrauen. Zieh mich, dir nach wollen wir laufen; geführt hat mich der König in seine Gemächer; wir wollen jubeln und uns freuen über dich, wollen preisen deine Liebe vor Wein“ u. s. w. (1, 2—4). Ist hier nicht offenbar der König der ersehnte Gegenstand der Liebe Sulamiths? Aber diess passt nicht zu der angenommenen Versuchungsgeschichte; darum soll (nach Umbreit, Ewald, Köster u. A.) Sulamith mit diesen Worten ihr Verlangen nach dem geliebten Schäfer aussprechen, um mit ihm fliehen zu können. Doch damit lassen sich die Worte: „der König hat mich in seine Gemächer geführt, wir wollen jubeln“ u. s. w., gar nicht zusammen reimen; aber — die Sulamith ist ja „anfangs ganz verwirrt und denkt ihre Umgebung ganz vergessend nur an ihren Freund und an Befreiung“ (Ewald) *).—

*) Das Gewicht dieses Bedenkens, das Ewald durch angenommene Verwirrung beseitigen will, hat Hirzel so stark gefühlt, dass er V. 2—4 den Hoffrauen zutheilt, die das Glück preisen sollen, dem Könige Salomo angehören zu dürfen, um dadurch die Sulamith zur Erwiederung von dessen Liebe zu gewinnen. Allein konnten wohl die Hoffrauen, die doch des Königs süsse Liebe offenbar geschmeckt hatten, da sie dieselbe so entzückend preisen, darnach Verlangen tragen, in der Sulamith sich eine Nebenbuhlerin zu schaffen, die ihnen des Königs fernere Liebe entzog?

Noch grössere Bedenken erheben sich bei der andern Stelle (3, 6—11) gegen die gangbare Deutung vom Brautzuge Salomo's. Gleich V. 6: „Wer ist die heranzieht von der Wüste her wie Rauchsäulen, duftend von Myrrhen und Weihrauch mehr als aller Würzestaub des Krämers!" kann unmöglich von dem aus der Ferne kommenden Zuge des Königs verstanden werden (mit Ewald, Köster, Hirzel). Dagegen entscheidet schon das מִי זֹאת עֹלָה, welches schon an sich und noch mehr wegen der Parallelstellen 6, 10 und 8, 5 nicht auf eine Sache hinweisen kann *). Eben so wenig passen diese Worte auf ein „gerade einhergehendes, schlankes Hirtenmädchen", welches „mit Wolken vom Duft der Spezereien gleichsam umkleidet ist" (Umbr., Döpke). Rauchsäulen — welch unnatürliches Bild eines schlanken Mädchens! Wo findet sich dergleichen Geschmacklosigkeit! **) Hiezu kommt, dass in den fol-

---

*) Dies hat bereits Döpke richtig erkannt. Die Stellen, welche Ewald und auch Döpke für den Gebrauch des מִי von Sachen anführen, sind sämmtlich anderer Art; entweder steht מי bei einem Nomen masc. generis, wie Gen. 33, 8. Jud. 13, 17, oder bei Wiederholungen, wo im ersten Satz von einer Person die Rede ist, so Jud. 9, 28. 1 Sam. 18, 18, oder vor Abstractis in concreter persönlicher Bedeutung, wie Mich. 1, 5. Vgl. über den Unterschied von מִי und מָה noch Ewalds Lehrb. d. hebr. Spr. §. 315 a, wo übrigens der Gebrauch des מי von Sachen weder erschöpfend noch in allen Stellen richtig erörtert ist.

**) Nach Magnus z. d. St. soll bei dem arabischen Dichter Aascha eine Rauchsäule so angewandt sein in Weil poet. Literat. der Araber. Die Stelle wird nicht näher citirt, aber es kann keine andere gemeint sein als S. 34 die Verse: „Langsam und ruhig ist ihr Gang, wie der eines schüchternen Pferdes, dessen Fuss verwundet ist; wenn sie aus der Wohnung ihrer Nachbarin kommt, so wandelt sie majestätisch einher gleich einer Wolke, die in gemessenem Zuge vorüberschwebt". Von einer Vergleichung der Mädchengestalt mit Rauchsäulen ist hier nichts zu lesen.

genden Versen (7—11) kein Wörtchen mehr von dieser gefeierten Braut zu lesen ist. „Des Königs Prachtsänfte ist ausgelegt (gepolstert) mit Liebe von den Töchtern Jerusalems" — nicht von dem Hirtenmädchen. Nur mittelst sprachwidriger Deutungen und unberechtigter Voraussetzungen kann man in diese Stelle die Beschreibung von dem Brautzuge Salomo's mit der schönen Hirtentochter hineinlegen.

Sodann ist es nur eine Fiktion neuerer Interpreten, dass die Scenen 1, 2—3, 5 in einem Lustschlosse am Libanon vorgefallen seien. In unserm Buche steht davon keine Silbe *); vielmehr führt sowohl das חֲדָרָיו (1, 4), als die Anrede der Sulamith an die Töchter Jerusalems (1, 5. 2, 7. 3, 5) auf den königlichen Palast in Jerusalem. Will man aber mit Ewald u. A. aus den Zeltvorhängen Salomo's 1, 5 folgern, dass das königliche Hoflager sich in einem Lustschlosse befunden, so muss man nothwendig auch aus den Zelten Kedars (ibid.) schliessen, dass der König unter den Kedarenern im wüsten Arabien geweilt habe. Ferner wissen die Freunde der Versuchungsgeschichte mit 1, 15 — 2, 2 gar nicht ins Reine zu kommen. „Siehe — spricht V. 15 der König — du bist schön, meine Freundin, siehe du bist schön, deine Augen — Tauben"; Sulamith antwortet V. 16 ff.: „siehe du bist schön, mein Geliebter, auch lieblich, auch ist unser Lager grün; die Balken unserer Häuser sind Cedern, unsere Decke Cypressen; ich bin eine Herbstzeitlose Sarons, eine Lilie der Thäler". Der König erwiedert 2, 2: „Wie eine Lilie unter den Dornen, so meine Freundin unter den Töchtern"; Sulamith fährt fort V. 3: „Wie ein Apfel unter den Bäumen des Waldes, so mein Geliebter unter den Söhnen, in seinem Schatten verlangte mich zu sitzen" u. s. w. Wenn hier, wie Ewald und Hirzel zugestehen, in 1, 15 und 2, 2 der König redet, so können die Antworten der Sulamith unmöglich auf den

---

*) Von einem Lustschlosse Salomo's am Libanon wissen die historischen Bücher des A. T., die doch von den Bauten dieses Königs so viel erzählen, gar nichts. Denn das sogenannte Waldhaus des Libanon war nur der königliche Palast in Jerusalem; vgl. Keil, Comment. zu 1 Kön. 7, 1 ff. Das vermeintliche Lustschloss ist daher für nichts weiter als ein Luftschloss zu halten.

entfernten Hirten geben, weil sie den Liebesäusserungen des Königs ganz und gar entsprechen. Aber das passt nicht zu der Versuchungsgeschichte, darum soll nach Umbreit und Köster nicht der König, sondern der geliebte Hirte aus der Ferne antworten, oder Sulamith einen Wechselgesang mit ihm vortragen. Allein weist nicht die Anrede רעיתי (1, 15. 2, 2) deutlich auf 1, 9 zurück, wo der König die Hirtentochter so anredet? und fordert nicht die Wiederholung von 1, 15 in C. 4, 1, wo selbst Umbreit und Köster die Worte: „Du bist schön, meine Freundin" u. s. w. als Ausspruch des Königs fassen müssen, nothwendig auch hier dieselbe Auffassung? — Endlich gehört überhaupt die Annahme von „Träumen" oder „gedachten Scenen", wodurch man die Liebeserwiederungen der Sulamith gegen den König in Apostrophen an den entfernten Schäfer verwandelt (1, 12 ff. 2, 8 ff. 4, 8 ff.), zu den eitlen exegetischen Träumereien über das H. L., für welche das Gedicht selbst nicht den mindesten Anhalt bietet, da — wie Döpke S. 16 richtig bemerkt — „in den Stücken, wo Salomo als sprechende Person auftritt und zwar in Wechselrede mit der Jungfrau, durchaus keine Spur von Widerwillen gegen ihn, vielmehr die innigste Liebe von ihrer Seite hervorleuchtet".

Sollte sich aber auch in dem Gedichte eine fortschreitende Handlung, wie sie das Drama, wozu Ewald das H. L. machen will *), nothwendig fordert, evident nachweisen lassen, sollte selbst die der schönen Hirtentochter zugedachte Rolle einer allen Versuchungen des lüsternen Königs widerstehenden Treue in dem Buche etliche Anhaltspunkte finden, woran es ganz fehlt: so würde doch die bei der sinnlichen Auffassung in demselben liegende Tendenz, dass ein armes Landmädchen die Liebe und Pracht des mächtigen Königs Salomo verschmäht, eine schwer begreifliche Satyre auf den gefeierten König und die Polygamie bilden; und Eichhorn hätte volles Recht auszurufen: „Sollte Salomo seine Liebe in einem Drama prostituirt, seine unter mehrere hundert Weiber getheilte Liebe in einem Drama durchsatyrisirt, und seine betrogene Liebe öffentlich zur Schau und Warnung anderer ausgestellt haben?

*) Vgl. Ewald, d. Hohelied S. 3 ff. und die poett. BB. des A. T. 1, S. 40 ff.; und was dagegen schon oben S. 78—80 bemerkt worden.

Weiser König, wie unweise machen dich deine jungen Richter und Ausleger in Commentarien und Theorien der Dichtkunst!" (Einl. S. 230.) Und wollte man auch allen für die Salomonische Abfassung sprechenden Gründen zum Trotz aus besonderer Vorliebe für die ausgesonnene Hypothese das Gedicht dem Könige Salomo absprechen, so bleibt immer dieselbe Schwierigkeit. Zu Salomo's Zeiten wird es — wie Döpke S. 17 f. ganz richtig bemerkt — „Niemand gewagt haben, eine Schmähschrift auf ihn zu verfassen, und bei einem späteren Verfasser etwa (vor oder) nach dem Exil ist diese Tendenz noch weniger denkbar; denn was hatte man damals für ein Interesse dabei, ob der König Salomo 50 oder 1000 Weiber gehabt hatte; wer hätte den hochgeehrten König wohl deshalb noch im Grabe beschimpft? und zwar in einer Schrift, die gar nicht von dem theokratischen Gesichtspunkt ausgeht, den Salomo nicht wegen seiner aus der Polygamie entstandenen Abgötterei im ernsten Sinne eines Propheten züchtigt, sondern ihn blos dadurch lächerlich zu machen sucht, weil ihm einmal ein Liebeshandel nicht gelang? Es ist mir auch ganz unbekannt, dass Salomo jemals in den ATlichen Schriften wegen seiner vielen Weiber getadelt wäre. Wird er getadelt, so geschieht es deshalb, weil er so viele ausländische Weiber nahm, die, wie der Gesetzgeber, der es verbot, voraussah, ihn von seinem Glauben an Jehova abwendig machten und ihn zum Polytheismus hinneigten". Vgl. 1 Kön. 11, 1 ff.

3) Manche von den bisher gegen die sinnliche Auslegung des H. L. erhobenen Bedenken fallen zwar weg, wenn man es typisch von der Liebe Salomo's zur Tochter Pharao's erklärt, dagegen erheben sich aber andere, welche auch diese historische Beziehung wie jede sinnliche Deutung verwerflich machen. Zunächst in der Schilderung der Geliebten passen auf die Tochter Pharao's wohl Stellen wie 7, 2, wo sie Fürstentochter genannt wird, und 6, 9, wo Königinnen und Kebsweiber sie preisen, aber durchaus nicht die Stellen, wo sie als Hüterin eines Weinbergs dargestellt wird (1, 6. 8, 12), von Füchsen im Weinberge redet (2, 15), in den Strassen der Stadt umherläuft, den Geliebten suchend, und von den Wächtern geschlagen (3, 1—4. 5, 6 f.). Denn mit Hofmann a. a. O. das Hüten des Weinbergs für eine Erfindung und scherzhafte Wendung ausgeben zu wollen, ist eben so unbefriedigend und unstatthaft, als das Herumlaufen auf den Strassen für eine

Phantasie zu erklären. Einer orientalischen, einer ägyptischen Prinzessin konnte kein vernünftiger Dichter solche ihrer Denk- und Lebensweise ganz fremde Phantasien in den Mund legen. Ferner der Geliebte wird zwar C. 1, 4 als König, C. 3, 7—11 und anderwärts als König Salomo bezeichnet, an andern Stellen hingegen, wenn man sie buchstäblich verstehen will, als ein verliebter Schäfer dargestellt, der wie eine Gazelle über die Berge springend zum Hause seiner Geliebten eilt, ans Fenster klopft, die Hand durchs Fenster steckt, und vom nächtlichen Thau durchnässt Einlass begehrt, vgl. 1, 7. 2, 8 f. 5, 2—4. Auch hier bietet die Berufung auf Traum und Phantasie kein genügendes Auskunftsmittel. Denn es kommen hiezu noch andere Stellen, welche der eigentlichen Auffassung durchaus widerstreben und die allegorische Auslegung nothwendig fordern. Gleich in C. 1, 4 „ziehe mich, dir nach wollen wir laufen, der König hat mich in seine Gemächer geführt, wir wollen jubeln und uns deiner freuen“, tritt dem Leser die Geliebte als eine Mehrheit, als ein Collectivbegriff entgegen; denn hier eine communicative Redeweise anzunehmen, ist unpsychologisch, unnatürlich. C. 3, 6 „wer ist die emporsteigt von der Wüste her, wie Rauchsäulen“, ist sehr bezeichnend für den Zug des Volkes Israel, aber ganz unpassend für den Einzug der Tochter Pharao's in Jerusalem. In C. 3, 10 lässt sich nur durch die sprachwidrige Erklärung: „drin sitzt die er mehr liebt, als die Töchter Jerusalems“ (Hofmann u. A.) eine Beziehung auf die Vermählung Salomo's mit der ägyptischen Prinzessin hineintragen. Weder heisst רָצַף sitzen, noch אַהֲבָה die Geliebte. Die ganze Stelle 3, 6—11 lässt sich nur allegorisch verstehen. Das Nämliche gilt von C. 4, 8 „komm mit mir vom Libanon, Braut — — — von den Höhlen der Löwinnen, den Bergen der Pardel“, von 4, 4 „dein Hals ist wie Davids Thurm, erbaut zur Waffenhänge, Tausende von Schilden hängen daran, alles Schilde der Helden“, 6, 4 „Schön bist du, meine Freundin, wie Thirza, prächtig wie Jerusalem, schrecklich wie Heeresspitzen“, V. 10 „Wer ist die da aufglänzt wie die Morgenröthe, schön wie der Mond, rein wie die Sonne, schrecklich wie Heeresspitzen“, und von andern Stellen mehr, z. B. 1, 9. 7, 5, die von einer Braut, sei dieselbe auch mehr als ein einfaches Hirtenmädchen, sei sie auch eine hohe Prinzessin, verstanden mehr als lächerliche Uebertreibungen enthalten würden, wie sie in solcher Häufung bei keinem orientalischen

Dichter, selbst aus den Zeiten des gesunkensten Geschmacks anzutreffen sind *). — Auch in Bezug auf die Scene, wo die Handlung vorgeht, herrscht die grösste Unbeständigkeit. Die Geliebte befindet sich im königlichen Palast zu Jerusalem (1, 4), die Töchter Jerusalems umgeben sie (1, 5. 2, 7. 3, 5), als ihr Geliebter sie verlassen hat, sucht sie ihn in den Strassen der Stadt (3, 2 f.), und doch zieht sie aus der Wüste heran (3, 6) und der König ruft sie vom Libanon her (4, 8). Eine solche Unbeständigkeit erklärt sich nur, wenn der Dichter etwas Anderes als die irdische Liebe eines verliebten Paares geben, nur wenn er allegorisch verstanden sein wollte **). Wie kann man nach dem Allen noch behaupten: „alles ist so natürlich, so klar nach dem Wortsinn, so passend (!) und sprechend, dass kein Leser, der es ohne Vorurtheil liest, im entferntesten an etwas anderes denken kann" ***).

§. 313.

Rechtfertigung der allegorischen Auslegung. Inhalt und Zweck des Hohenliedes.

Um die allegorische Auslegung des Hohenliedes, welche weder erst von den späteren Juden, um die Stellung desselben im Canon zu rechtfertigen, ausgedacht, noch auch willkührlich, nach verkehrten hermeneutischen Grundsätzen auf dasselbe angewandt worden, wie die Gegner behaupten †), sondern von demselben nothwendig gefordert wird (vgl. §. 311 u. 312), weiter zu begründen, müssen wir theils die Analogien, welche sie sowohl im A. und N. Testa-

*) Hiemit vgl. die Bemerkungen von Hug, d. Hohel. S. 20.

**) Vgl. noch Rosenmüller in den Analekten I, 3, S. 141 ff. u. die Evang. Kirchenzeit. 1827. Nr. 24.

***) S. Ewald, d. Hohel. S. 35. Wie ernstlich übrigens das „so passend" zu nehmen sei, ersieht man aus der beigefügten Note, in welcher dem Dichter, „der wohl das ländliche Leben mehr liebte und kannte als den Hof", die Freiheit, „etwas gegen das Costum zu fehlen" zugesprochen wird.

†) Vgl. namentlich Bertholdt S. 2584 ff., Ewald d. Hohel. S. 31 ff. und Döpke S. 41 ff.

mente als auch in andern orientalischen Dichtungen hat, ins Auge fassen, theils den Inhalt und Zweck unsers Buches genauer darlegen.

1. Durch die ganze Schrift des A. und N. T. zieht sich die Allegorie, dass das Verhältniss Jehova's zum Volke Israel und Christi zu seiner Gemeinde unter dem Bilde einer Ehe dargestellt wird. Diese Darstellung findet sich nicht erst bei den späteren Propheten, sondern dem Keime nach schon im Pentateuche. Wenn hier in einer Reihe von Stellen der Abfall vom lebendigen Gott zu den Götzen der Cananiter als ein „Huren hinter ihren Göttern her" bezeichnet wird (vgl. Exod. 34, 15 f. Lev. 20, 5. 6 mit Lev. 17, 7. Num. 14, 33), so muss schon damals die Anschauung des Verhältnisses Jehova's zu seinem Volke unter der Allegorie eines Ehebundes im Volksbewusstsein lebendig gewesen sein *). Diese Vorstellung wurde dann von den Propheten nach ihrer doppelten Seite weiter ausgeführt, indem einerseits das Bild der Hurerei constant vom Götzendienste gebraucht und der Abfall von Gott geradezu als Ehebruch betrachtet, andrerseits die Berufung Israels zum Volke Gottes als Vermählung mit Jehova und seine Treue gegen den Herrn als Treue der Gattin gegen ihren Gemahl geschildert wird. Die Bezeichnung des Götzendienstes als geistliche Hurerei ist im A. T. so häufig, dass es überflüssig erscheint, einzelne Stellen anzuführen **). Die Annahme Israels zum Volke Gottes wird als Vermählung dargestellt nicht allein in Jer. 2, 2 „so spricht Jehova, ich gedachte der Zärtlichkeit deiner Jugend, der Liebe deines Brautstandes, deines Wandelns hinter mir in der Wüste, im Lande unbesät", und Ezech. 16, 8—14, wo der Prophet in einer bilderreichen Allegorie ausführt, wie Israel „das von Gott adoptirte und erhaltene Kind zu einer dem Herrn in festem Ehebündnisse verbundenen Gattin wird" ***), sondern auch in Jes. 54, 5 „dein Gemahl

*) Wie die prophetische Darstellung auf den im Pentateuch enthaltenen Keimen dieser Anschauung ruht, hat Hengstenberg gezeigt in den Beiträgen z. Einl. ins A. T. II, S. 245 ff.

**) Ziemlich vollständig giebt diese Stellen Jahn, bibl. Archäol. II, 2, S. 245 ff. — Bis ins Einzelnste durchgeführt wird diese Allegorie in Hosea 1—3 und Ezech. 16, 15 ff. und Cap. 23.

***) Vgl. Hävernick, Comment. z. Ezech. S. 227 ff.

ist dein Schöpfer, Jehova der Heerschaaren ist sein Name" und C. 62, 4. 5 „man wird dich nicht ferner nennen Verlassene, und dein Land nicht ferner nennen Wüste, sondern dich wird man nennen meine-Lust-an-ihr, und dein Land vermählt; denn wie sich der Jüngling vermählt mit der Jungfrau, so werden sich mit dir vermählen deine Söhne, und wie sich der Bräutigam freut über die Braut, so wird sich über dich freuen dein Gott". Vollendet wird aber die Vereinigung Gottes mit seinem auserwählten Volke erst durch den Messias; dieser wird daher schon im A. T. als der Bräutigam geschildert, der mit seiner Gemeinde sich vermählt. Man vgl. ausser den angeff. Stellen des Jesaias, von welchen besonders die letztere ihre volle Realisirung erst im Reiche des Messias findet, noch den 45. Psalm, den man mit Recht ein Hochzeitslied auf die Vermählung des Königs Messias mit der „Königin" Israel und den „Jungfrauen hinter ihr, ihren Gefährtinnen" d. i. den Heidenvölkern genannt hat *). — Auf Grund dieser Weissagungen bezeichnet nicht blos Johannes der Täufer Christum als den Bräutigam, der die Braut heimführen werde, während er selbst als der Freund des Bräutigams angesehen sein will (Joh. 3, 29), sondern auch Christus selber erklärt sich für den Bräutigam, in dessen Gegenwart die Jünger als die υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος nicht trauern können (Matth. 9, 15). Dem entsprechend schreibt der Apostel Paulus den Corinthiern: ἡρμοσάμην γὰρ ὑμᾶς ἑνὶ ἀνδρὶ παρθένον ἁγνὴν παραστῆσαι τῷ Χριστῷ (2 Cor. 11, 2) und den Ephesiern: Christus habe die Gemeine geliebt und sich für sie dahingegeben, damit er sie gereinigt durch das Wasserbad im Worte heiligte, damit er sich selbst die Gemeinde herrlich darstellete, μὴ ἔχουσαν σπίλον ἢ ῥυτίδα ἤ τι τῶν τοιούτων, ἀλλ' ἵνα ᾖ ἁγία καὶ ἄμωμος (Ephes. 5, 25—27 vgl. mit Hohesl. 4, 7). Hiernach beschreibt Johannes die vollendete Vereinigung des Herrn mit seiner Gemeine bei seiner Wiederkunft als die Hochzeit des Lammes (Apok. 19, 7) und schaut das neue Jerusalem aus dem Himmel von Gott herabkommend „bereitet als eine Braut geschmückt für ihren Mann" (21, 2 vgl. 22, 17).

Diese Allegorie war aber keineswegs den Hebräern allein geläufig, sondern sie ist tief in der Anschauungsweise des ganzen

*) S. Hengstenberg, die Psalmen II, S. 397 ff.

Orients begründet, so dass persische, arabische und türkische Dichter sehr häufig unter dem Bilde der irdischen Liebe die höhere geistige Liebe und die mystische Vereinigung der Seele mit der Gottheit darstellen *). Wider die Gültigkeit dieser Analogien ist zwar eingewandt worden, dass die späte theosophisch-mystische Bildung der persischen Sufi's für das über 2000 Jahre ältere Hohelied nichts beweisen könne (Ewald, Hohesl. S. 38, Döpke S. 47 ff.). Allerdings nicht, wenn diese Allegorie erst durch den Muhammedanismus erzeugt worden wäre. Allein die Vorstellung von der Vereinigung des Menschen mit der Gottheit unter dem Bilde der Ehe liegt schon dem viel älteren Gnosticismus, ja schon den heidnischen Religionen Vorderasiens zu Grunde, nur dass sie im Baals- und Astartenkultus auf pantheistisch-materialistische Weise entstellt und in fleischliche Hurerei verkehrt, im Gnosticismus mit seinen Syzygien durch emanatistisch-dualistische Ideen ganz verdunkelt wurde. Selbst die vorhin entwickelte ATliche Vorstellung ist nicht auf dem eigenthümlichen Boden der Offenbarung des A. B. erwachsen, sondern wurzelt in einer dem ganzen Oriente gemeinsamen Anschauung. Moses und die Propheten nach ihm hätten die Abgötterei und den Götzendienst nicht ohne Weiteres als זנה אחרי אלהים bezeichnen können, wäre ihnen nicht im Heidenthum mit seiner geistlichen und fleischlichen Hurerei diese Vorstellung schon entgegengetreten, die sie dann nur nach dem monotheistischen Begriffe der Offenbarung geläutert zur bildlichen Darstellung der rein geistigen Gemeinschaft des Herrn mit seiner Gemeinde machten **).

*) Die Belege aus der persischen Literatur s. bei Kistemaker l. c. pag. 28 sqq. u. Tholuck Ssufismus pag. 299 sqq.; für die arabische und türkische Poesie vgl. Carmen myst. Borda dictum ed. Uri 1771 und die von Hengstenberg, die Psalmen II, S. 405 angeff. neuern Schriften.

**) Wenn Döpke S. 48 noch gegen die Analogie der persischen Liebesgedichte einwendet, dass die Hebräer das Verhältniss Gottes zum jüdischen Volke unter dem Begriffe der Ehe vorstellen, die persischen und indischen Sufi's dagegen die göttliche Einheit als die Geliebte, in welche sich das Einzelwesen versenkt, darstellen, so erklärt sich dieser Unterschied

Diese Analogien berechtigen vollkommen, das der sinnlichen Auffassung widerstrebende Hohelied allegorisch von der Liebe des Herrn zu seinem Volke zu erklären *). Denn die Unterschiede,

---

vollständig aus der Verschiedenheit, welche zwischen dem reinen monotheistischen Gottesbegriffe des A. T. und den durch falschen Mysticismus getrübten muhammedanischen Gottesideen obwaltet, und kann nichts gegen das Vorhandensein einer beiden gemeinsamen Grundanschauung beweisen.

*) Solche Analogien fehlen aber für die von Hug, Rosenmüller (in den Scholien) und Kaiser angenommenen allegorischen Beziehungen. Für die Hug'sche Erklärung fehlt jede Analogie im A. T. und selbst jeder Anhaltspunkt in den geschichtlichen Verhältnissen, so dass er das ganze Lied in einen Traum verwandeln muss. — Rosenmüller (Schol. pag. 271 sqq.) hat zwar seine Annahme durch Berufung auf die Stellen der Proverbia, wo die göttliche Weisheit personifizirt und der als Buhlerin auftretenden Thorheit gegenübergestellt wird (Prov. 8 u. 9) und auf eine Reihe von Stellen aus dem apokryphischen B. der Weisheit, in welchen die Weisheit unter mancherlei zum Theil aus den Proverbien, zum Theil aus unserm Hohenliede entnommenen Bildern gepriesen und hypostasirt wird, zu empfehlen gesucht, aber dabei doch die Frage unerwogen gelassen, ob die Schilderung der Braut im H. L. irgend eine charakteristische Aehnlichkeit mit der personifizirten und hypostasirten göttlichen Weisheit in jenen Schriften darbiete, was zur Begründung seiner Hypothese unerlässlich war, vielmehr mit der Bemerkung: nostra quidem interpretatio omnis in proprio, sive quem dicunt literali sensu explicando versabitur (pag. 277), von vornherein darauf verzichtet, in der Auslegung den angenommenen allegorischen Sinn im H. L. nachzuweisen, so dass wir auch nicht nöthig haben, durch Darlegung der zwischen jenen Schriftstellen und unserm Buche stattfindenden Verschiedenheiten die Nichtigkeit der angeblichen Analogie aufzudecken, und nur das noch bemerken wollen, dass die Ueberschrift des H. L. in der Peschito: sapientia sapientiarum nur den allegorischen

welche die Gegner noch urgirt haben, dass erstlich bei den Propheten stets Bild und Sache wechsele, auf das Bild immer die Anwendung folge, so dass der stumpfeste Zuhörer den bildlichen Sinn einsehen musste, im Hohenliede hingegen von Anfang bis zu Ende blos Bild ohne weiteren Aufschluss, ja ohne irgend einen Wink, dass hier ein Bild sei, gegeben sein würde, und dass sodann das Bild der Propheten von der Liebe Gottes nicht auf das Hohelied passe, weil bei ihnen nur das Verhältniss eines schützenden Gatten und einer beschützten treuen oder untreuen Gattin, im Hohenliede aber die Liebe eines Jünglings zu einem Mädchen geschildert werde *), diese Unterschiede können keine triftige Instanz gegen die allegorische Auslegung begründen. Der erste Unterschied, so weit ihm Wahrheit zu Grunde liegt, erklärt sich aus der verschiedenen Tendenz der prophetischen Rede einer- und der rein lyrischen Dichtung andrerseits. Der Redner darf wohl Bilder und Allegorien brauchen, um seinem Vortrage Lebendigkeit und Anschaulichkeit zu verleihen, muss aber immer wieder, wenn er den Zweck der Rede nicht aus dem Auge verlieren will, zur eigentlichen Darstellung zurückkehren und die Bilder auf die wirklichen Verhältnisse anwenden, um die erzielte Belehrung und Bekehrung hervorzubringen; wogegen der Dichter nur beabsichtigt, ein gegebenes Verhältniss lebendig zu schildern und anschaulich zu malen, ohne paränetische Tendenz. Daher tritt dieser Unterschied auch schon zwischen den oben angeff. Stellen der Propheten und dem 45. Psalm hervor, obwohl der Sänger dieses Ps. auch den rein lyrischen Standpunkt etwas überschreitet und in der Anrede: „höre Tochter und schaue, und neige dein Ohr" u. s. w. (V. 11) in die prophetische Redeform übergeht, so dass sein Lied einen zwischen der lyrischen und prophetischen Darstellung vermittelnden Charak-

---

Sinn im Allgemeinen, nicht aber die besondere von Rosenmüller beliebte allegorische Deutung bezeugt. — Endlich über die Hypothese von Kaiser genügt zu bemerken, dass die Annahme, Salomo bezeichne Serubabel, Esra und Nehemia als die Wiederhersteller des jüdischen Staats durch keine einzige Schriftstelle wahrscheinlich gemacht, noch weniger erwiesen werden kann.

*) Vgl. Ewald, d. Hohel. S. 37 u. Döpke S. 46.

ter trägt. — Die andere Verschiedenheit aber ist nicht spezifisch, sondern nur gradueller Natur. Denn einerseits fehlt bei den Propheten das Bild des Bräutigams nicht ganz, sondern tritt schon in Jesai. 62, 5 „wie der Bräutigam sich freut über die Braut, so freut sich dein Gott über dich“, und noch bestimmter in Ezech. 16, 8 hervor, wenn der Herr daselbst zum Volke spricht: „ich ging an dir vorüber und sah dich, und siehe es war deine Zeit, die Zeit der Brautliebe (עֵת דוֹדִים) und ich breitete meinen Flügel über dich — — und schwur dir — — und du wurdest mein“ *). Andrerseits wird im Hohenliede auch der Geliebte nirgends als Jüngling, sondern nur als König Salomo dargestellt, während die Geliebte sich als schwarz und von der Sonne verbrannt, einer solchen Liebe nicht für würdig achtet (1, 6), so dass richtig verstanden die Liebe Salomo's zur Sulamith ein treues Bild ist von der Barmherzigkeit und Gnade des Herrn zu seinem Volke. — Endlich lässt es der Dichter auch an Winken, dass er allegorisch verstanden sein wolle, nicht fehlen. Ausser den im vorigen §. herausgehobenen vielen Stellen, welche eigentlich aufgefasst sinnlos erscheinen, giebt er — wie selbst Köster a. a. O. S. 11 anerkennt — einen deutlichen Wink für den allegorischen Sinn seines Gedichts in Cap. 8, 6, wo er die von ihm besungene Liebe eine Flamme Jehova's nennt und — man beachte den theokratischen Gottesnamen Jehova in der concentrirten Form יָהּ — damit jeden Gedanken an sinnliche Liebe zurückweist. Auf Allegorie deutet auch der Name Sulamith hin, הַשּׁוּלַמִּית die Friedliche und Glückliche (7, 1), ein rein dichterischer Name **).

2. Noch weiter bestätigt wird die allegorische Auslegung des H. L. dadurch, dass nur bei ihr ein einheitlicher Inhalt und theokratischer Zweck in dem Gedichte sich herausstellt. — Der Inhalt ist in 6 Abschnitte vertheilt folgender: Erster Abschnitt. Die

*) Hiezu bemerkt Hitzig: „also er vermählt sich mit ihr, schwört ihr Liebe und Treue, geht mit ihr einen Bundesvertrag ein“. Vgl. noch Hävernick, Comm. zum Ezech. S. 229 f.

**) Gar keinen Anknüpfungspunkt im Gedichte hat die Identifizirung der שׁוּלַמִּית mit הַשּׁוּנַמִּית 1 Kön. 1, 3. 2, 17 u. a.

Liebende spricht ihre Sehnsucht nach dem Geliebten aus und bekennt ihren Mangel an Schönheit und ihre Untreue im Hüten des ihr übergebenen Weinbergs (1, 2—8); der Geliebte verspricht ihr, sie mit Schmuck zu begaben, und beginnt so ein Zwiegespräch mit ihr, wodurch ihre Liebe zur grössten Heftigkeit gesteigert wird (1, 9—2, 7). — Zweiter Abschnitt. Die Liebende hört den Geliebten kommen und sie auffordern, sich mit ihm zu vereinen, da die Winterzeit (der Trennung) vergangen, der Frühling (der neuen Liebe) herbeigekommen sei (2, 8—14); und spricht den Wunsch aus, dass alle Verderber des Weinbergs gefangen werden mögen, und ihr Geliebter sich schnell zu ihr wenden wolle (2, 15—17); — sie sucht ihn des Nachts in der Stadt und findet ihn, wodurch ihre Liebe von neuem heftig aufgeregt wird (3, 1—5). — Dritter Abschnitt. Die Liebende zieht mit Salomo, ihrem Bräutigam in hochzeitlichem Schmucke aus der Wüste heran gen Jerusalem (3, 6—11); der Bräutigam stimmt einen Lobpreis der Braut an mit spezieller Bezugnahme auf ihre anfangs geäusserte Sehnsucht nach seiner Liebe (vgl 4, 10 mit 1, 2. 3), und verspricht ihr, die ihm angebotenen Früchte seines Gartens zu essen (4, 1—5, 1). — Vierter Abschnitt. Die Liebende vernimmt wiederum die Stimme des kommenden Geliebten; aber bevor sie ihn einlässt, ist er davon; sie eilt ihm nach, sucht ihn, wird von den Wächtern der Stadt geschlagen, und bricht gegen die Töchter Jerusalems in ein feuriges Lob desselben aus (5, 2—16), welches mit der Betheuerung: mein Freund ist mein, und ich bin sein, schliesst (6, 1—3 vgl. mit 2, 16), worauf der Geliebte mit einem entsprechenden Lobliede auf ihre Lieblichkeit antwortet und sie unter allen Königinnen, Kebsweibern und Jungfrauen für seine Auserkorene erklärt, gepriesen von allen Töchtern und Frauen (6, 4—9). — Fünfter Abschnitt. Dieser Lobpreis von Seiten der Töchter und Königinnen folgt in 6, 10—7, 10, wo (in 7, 10) die Liebende einfällt und ihre Liebe ihrem geliebten Freunde zueignet, ihm die Früchte der Weinberge zu geben verspricht und abermals in heftige Liebesgluth geräth (7, 10—8, 4). — Sechster Abschnitt. Endlich erscheint sie auf ihren Freund gestützt aus der Wüste heranziehend, im Gespräche mit ihm begriffen, wie sie ihn um treues Festhalten in seiner Liebe bittet und ewige Liebe ihm zusagt (8, 5—7), hierauf den um ihre Vermählung Besorgten erklärend, dass sie in Salomo's Augen Frieden gefunden und die Frucht des ihr übergebenen Weinbergs

ihm entrichten werde (V. 8—11). Dann schliesst der Dichter mit der an sie gerichteten Bitte, ihre Stimme, auf welche Freunde achten, ihm hören zu lassen, und vernimmt von ihr den schon C. 2, 17 geäusserten Wunsch, dass ihr Freund gleich den Gazellen und jungen Hindinnen zu ihr eilen möge (8, 13 u. 14).

Bei näherer Betrachtung dieser 6 Abschnitte des Hohenliedes zeigt sich aber, dass je drei enger zusammengehören, dass die Schilderung im dritten Abschnitte von der Sehnsucht der Liebenden nach dem Geliebten zur Vereinigung beider fortschreitet, im vierten Abschnitte hingegen eine neue Trennung eingetreten ist, der Geliebte wieder gesucht und endlich gefunden wird, worauf er sie für seine Auserwählte erklärt, ihr Lob verkünden lässt und dadurch ihre Liebe so entflammt, dass sie nun einen unverbrüchlichen Liebesbund mit ihm schliesst und in seiner Liebe den gesuchten Frieden findet. So ergeben sich zwei einander vielfach correspondirende Theile, jeder aus drei Abschnitten bestehend, die sich weiter in einzelne leicht erkennbare Strophen zerlegen lassen. Obgleich nun in den beiden Haupttheilen ein und dasselbe Thema besungen wird, so lässt sich doch der innere Fortschritt in der Darstellung nicht übersehen. Im ersten Theile waltet die Sehnsucht nach Vereinigung der Liebenden vor; die beiden ersten, schon durch den gleichen Schluss-Refrain als parallel bezeichneten Abschnitte schildern diese Sehnsucht, welche erst im dritten Abschnitte zum Ziele gelangt. Im zweiten Theile wird die anfangs wieder hervortretende Sehnsucht eher gestillt, das gegenseitige Lob der Liebenden ausführlicher, und der Liebesbund endlich dauernd geschlossen *).

*) Diese Eintheilung nimmt auf Inhalt und Form des H. L. gleiche Rücksicht. Die Annahme zweier Haupttheile ist durch den Inhalt gegeben; die Gliederung jedes dieser beiden Theile in 3 Abschnitte zugleich durch die Form, durch die Kehrverse 2, 7. 3, 5 u. 8, 4, und bei C. 6, 9 theils durch die Correspondenz von 6, 1—9 mit 2, 16—3, 5, theils durch die gleiche Anfangsformel מי זאת 3, 6 u. 6, 10 nahe gelegt. — Die abweichenden Dispositionen der neuesten Ausleger anlangend, so hält sich die Ewald'sche, der auch Hirzel folgt, einseitig blos an den einen Refrain 2, 7. 3, 5 u. 8, 4, wodurch das „Drama“ in 4 Akte zerlegt wird, von welchen

Hiernach bildet die Sehnsucht der liebenden Sulamith nach Vereinigung mit dem geliebten Könige Salomo den Hauptgedanken des ganzen Gedichts. In der Zeichnung der Sulamith aber lässt sich die Allegorie auf das Volk Israel oder die Theokratie nicht verkennen. Sie ist zur Hüterin des Weinbergs bestellt, hat aber ihren Weinberg nicht treu gehütet und hat den Geliebten verloren; sehnt sich nach Wiedervereinigung mit ihm, und als sie diesen Wunsch erreicht, bringt sie ihm die Früchte des Weinbergs dar. Als Weinberg dem Volke Israel übergeben, damit es ihn pflege und edle Früchte bringe, wird die Theokratie von Jesajas C. 5, 1—7 dargestellt. In Folge der untreuen Pflege wird der Weinberg von den Füchsen verwüstet (2, 15); diese „Weinbergsverderber“ sind die Feinde, denen der Herr (דּוֹדִי Jes. 5, 1) zur Strafe für Israels Untreue seinen Weinberg zur Verwüstung preisgiebt (Jes. 5, 8—30). Die Sulamith wird, weil ihre Brüder ihr zürnen, geschwärzt, von der Sonne verbrannt — Israel erfährt in Folge seiner Sünden den Zorn der andern Völker und verliert seinen Glanz, seine Herrlichkeit. — Mit ihrem Könige Salomo verbunden zieht Sulamith aus der Wüste heran gen Jerusalem — wer erkennt in diesem Bilde nicht den Zug des Volkes Israel aus der Wüste her nach Canaan mit dem Herrn und seinem Heiligthume an der Spitze? Und liegt

---

der dritte in gar keinem Verhältnisse zu den übrigen steht, über zwei Drittheile des ganzen Gedichts umfasst. Die von Köster a. a. O. S. 16 ff. gegebene in 4 Abschnitte von je 4 Scenen oder Unterabtheilungen lässt weder den so stark hervortretenden Kehrversen, noch dem Gedankengange ihr volles Recht angedeihen; und die Hofmann'sche, welche drei Abschnitte von 38 Versen, die jedesmal in 23 und 15 Vv. getheilt sein sollen, annimmt (Weiss. u. Erfüll. 1, S. 189 ff.), setzt bei 5, 16 einen Hauptabschnitt gegen den klaren Sinn des Gedichts, da 6, 1 nur die Antwort auf 5, 18 giebt; und gewinnt auch die ihr so sehr zur Empfehlung gereichende vollkommene Symmetrie von dreimal 23 und 15 Versen nur durch ein Versehen in der Zählung, da nach Hofmann's eigener Darlegung des Inhalts der dritte Abschnitt nicht in 23 und 15, sondern in $21\frac{1}{3}$ und $16\frac{2}{3}$ Verse getheilt wird, und durch Ausscheidung des Schlusses 8, 13 und 14 aus der innern Oeconomie des Gedichts.

nicht auch in der Schilderung der Geliebten, besonders in C. 4, 1—15. 7, 2 ff., die Allegorie auf das Land Canaan, den Sitz der Theokratie deutlich vor Augen? — Kurz alle hervorragenden, charakteristischen Züge des Bildes lassen sich unschwer von dem Volke Israel, von der Theokratie verstehen; und in dem Könige Salomo tritt uns der von Gott gesalbte und Gott gleiche König des Friedens entgegen, dessen Vermählung in Ps. 45 gefeiert wird.

So ergiebt sich als Zweck des Hohenliedes die allegorische Schilderung der Liebesgemeinschaft zwischen dem Herrn und seinem erwählten Volke, welche Gemeinschaft zwar durch die Untreue Israels oft und mannigfach getrübt, aber durch die Rückkehr desselben zum treuen Bundesgotte und durch dessen unwandelbare Liebe immer wiederhergestellt wird *). Zu

---

*) Die von den älteren allegorischen Auslegern sehr verschieden beantwortete Frage: ob im H. L. das Verhältniss Christi zu seiner Gemeinde geschildert werde, wird in der Evang. Kirchenz. 1827. S. 189 richtig so entschieden, dass sie verneint wird, „wenn behauptet werden soll, dass das H. L. sich gar nicht auf die Zeiten des A. B. beziehe, wenn man es ganz aus dem geschichtlichen Zusammenhange herausreisst und behauptet, dass es einzig die Liebe Christi zur Gemeinde des N. B. prophetisch schildere"; dagegen bejaht, „insofern a) der Jehova, dessen Liebe zu dem Volke des A. B. geschildert wird, kein anderer ist als Christus, der zu allen Zeiten der Menschheit Gottes Herrlichkeit offenbarte und zur Stiftung des N. B. sein Blut für dieselbe vergossen hat, b) insofern auch, als die Gemeinde des A. und die Gemeinde des N. B. zu Christo im Ganzen in demselben Verhältnisse stehen, als sich Sünde und Gnade, Abfall und Wiedervereinigung, der Gegenstand der Schilderungen des H. L., in beiden wiederholen". Eben so richtig wird die Deutung desselben auf das Verhältniss der einzelnen Seele zum Herrn nur als Anwendung gestattet, insofern als die Geschichte des Volkes Israel auch die Geschichte jeder einzelnen Seele ist, dabei aber zugleich grosse Vorsicht empfohlen, weil, „es gewiss nichts Zufälliges ist, dass in der heiligen Schrift, sowohl des A. als des N. Bundes, nie das Verhältniss Gottes

Grunde liegt dieser Schilderung die Erwählung und Führung des Volks von Seiten des Herrn, jedoch nicht in der Weise, dass diese Thatsachen nach ihrem historischen Verlaufe allegorisch vorgeführt oder gleichsam dramatisch dargestellt würden; sondern das Verhältniss ist in seiner Idee aufgefasst und rein lyrisch, nicht historisch dramatisch entwickelt und geschildert. Hieraus ergiebt sich für die Auslegung die Regel, nicht in jedem einzelnen Bilde eine Anspielung auf diese oder jene historische Thatsache zu suchen, sondern die einzelnen Bilder in ein Gesammtbild zusammenzufassen und dem entsprechend auszulegen *). Gegen diese Regel haben allerdings die allegorischen Ausleger häufig gefehlt, aber das Irren der Ausleger kann nicht die allegorische Auslegung des Gedichts überhaupt widerlegen; und dies ebenso wenig als der noch übrige Einwand, dass „es höchst unschicklich gewesen wäre, Gott solche spielende Reden in den Mund zu legen" (Döpke S. 47), genau betrachtet, nur eine verkehrte Vorstellung von derselben trifft. Denn — wie schon Welte zu Herbsts Einl. II. 2, S. 240 treffend bemerkt hat — „es ist eine schiefe Auslegung, das was Salomo sagt, im strengen Sinne als Rede Jehova's zu fassen und zu beurtheilen; die Sache ist und bleibt Bild und Allegorie, und der Sprechende ist nicht Gott (wird auch nirgends als solcher bezeichnet), sondern nur ein Mensch, aber die menschlichen Empfindungen und Bestrebungen, die sich in dieser und jener Rede kund geben, sollen veranschaulichen und gleichnissweise darstellen, nicht eigentlich beschreiben, die Liebe Gottes zu seinem Volke und das Verlangen nach Erwiederung derselben; und von gleichem Gesichtspunkte aus sind die Reden der Sulamith zu würdigen".

Wichtigste exegetische Hülfsmittel: die Commentare von Jo. Mercerus (mit dem Comment. in Job., Prov. et Eccles. zusammen

---

oder Christi zu der einzelnen Seele unter dem Bilde der Vermählung geschildert wird".

*) Diese Regel hat schon Lowth gegeben und dem zur Auslegung des Buchs Schreitenden die Vorsicht empfohlen: ne in omnibus eam (allegoriam) nimium urgendo, et minutissima quaeque in partes pertrahendo, hominibus cordatis, doctis perinde atque indoctis, ludibrium debeat. De sacr. poesi pag. 628.

erschienen, Lugd. Bat. 1651), Jo. Marckius (Amstel. 1703), Jo. H. Michaelis (Hal. 1720), Kleuker (Hamm 1780), Hug (1813), Kistemacker (Monast. 1818), Döpke (Lpz. 1829), Rosenmüller (1830), Ed. Isid. Magnus (Halle 1842); die Uebersetzungen mit Anmerkungen von Umbreit (Gött. 1820. 2. Ausg. 1828), Ewald (Gött. 1826), Köster (a. a. O.), B. Hirzel (Zürch 1840).

Die Klagelieder des Jeremias.

§. 314.

Inhalt und Form.

Die Klagelieder, in den hebr. Codd. nach dem Anfangsworte אֵיכָה, von den Rabbinen nach dem Inhalte קִינוֹת, in der LXX. und Vulg. θρῆνοι, threni oder lamentationes genannt, sind den alten Todtenklagliedern nachgebildet, von welchen uns in den Elegien Davids auf Saul und Jonathan 2 Sam. 1, 17 ff. und auf Abner 2 Sam. 3, 33 ff. einige Proben überliefert sind. Solche Klaglieder dichtete auch Jeremias auf den Tod des frommen Königs Josias, die von Sängern und Sängerinnen lange Zeit in Israel gesungen wurden 2 Chr. 35, 25. Diese uralte Sitte *) wurde dann

*) Das hohe Alter dieser Sitte ergiebt sich theils daraus, dass schon in den ältesten Zeiten feierliche Todtenklagen vorkommen, (vgl. z. B. Gen. 50), theils daraus, dass dieselbe schon sehr früh zu den alten Griechen übergegangen ist. „Die Klage um die Todten, die besonders von Frauen mit leidenschaftlichen Aeusserungen des Schmerzes begangen wurde, hatte in der Zeit, welche Homer beschreibt, schon die Gestalt angenommen, dass man Sänger, welche die Klage anheben mussten, neben das Bett, auf welchem die Leiche ausgestellt wurde, setzte; und während sie den seufzervollen Gesang des Klagliedes anstimmten, begleiteten

auf Städte und Länder übertragen, dass man der Trauer über grosse Calamitäten, welche sie getroffen hatten, in Klagliedern den entsprechenden Ausdruck gab, worauf die Propheten öfter Bezug nehmen, vgl. Am. 5, 1. Jer. 7, 29. 9, 9. 29. Ezech. 19, 1. 26, 17. 27, 2 u. ö.

1) Das kanonische Buch dieses Namens enthält fünf Klaglieder, die sich sämmtlich auf den Untergang des Reiches Juda und die Zerstörung Jerusalems durch die Chaldäer beziehen. Die Meinung des Josephus (Antiq. X, 5, 1) und Hieronymus (Comment. ad Zach. 12, 11), dass es die Klagelieder seien, welche Jeremias auf den Tod des Josias gedichtet habe, kann als vollkommen beseitigt und gegenwärtig ganz aufgegeben betrachtet werden *). Den Ge-

---

die Frauen ihn mit ächzenden Klagelauten". O. Müller, Geschichte d. griech. Lit. I, S. 33. Bei den Griechen wurden diese Klagegesänge, welche sie nach ausdrücklichen Zeugnissen aus Asien überkommen hatten, schon frühzeitig mit dem Gottesdienst in Verbindung gesetzt, wie die Todtenklagen um den Linos, *Αἴλινος* und *Οἰτόλινος* beweisen. Vgl. O. Müller a. a. O. S. 28, und desselben Dorier I, S. 346, und die von Kalkar, Lamentationes crit. et exeg. illustr. p. 48 angeff. Schriftsteller. — Auch die Araber haben viele Todtenklaglieder, vgl. G. Baur, d. Proph. Amos, S. 341.

*) Da einige ältere Theologen von Bedeutung dieser Meinung beipflichteten, so hielt es Carpzov, introd. III, p. 181 sqq. für nöthig, sie ausführlich zu widerlegen. Später wurde sie von Michaelis, Nota 97 ad Lowthii de s. poesi praelect. XXII, und von Dathe in einer Note zu seiner lateinischen Uebersetzung der Threni erneuert, aber von beiden bald wieder aufgegeben, von ersterem in der neuen orient. u. exeg. Bibl. I, S. 106 f., von letzterm in der 2. Aufl. seiner Uebersetzung. Nur de Wette (Einl. §. 272) hält noch immer die auf grundlose Vorurtheile gegen die Chronik sich stützende Behauptung fest, dass die Angabe 2 Chr. 35, 25 sich auf unsere Klagelieder beziehe, in deren einem oder anderm der Chronist den Josias besungen gefunden habe, obgleich dagegen bereits Kalkar l. c. p. 43 mit Recht bemerkt hat,

genstand der Klage in allen 5 Liedern bildet die Verwüstung des Landes, die Wegführung des Volks in die Gefangenschaft (vgl. 1, 3—5. 18), die Plünderung und Zerstörung Jerusalems und des Tempels (1, 10. 2, 1. 2. 5—8. 4, 1. 11) und das unsägliche Elend, welches mit dieser Katastrophe über das Bundesvolk hereinbrach, indem Jerusalem bei der Belagerung unter Zedekias von Hunger und Pest furchtbar heimgesucht (vgl. 1, 11. 19. 2, 11 f. 19 f. 4, 3 f. 9 f. mit 2 Kön. 25, 3. Jer. 37, 21. 38, 9. Baruch 2, 3), der König auf der Flucht gefangen genommen (4, 19. 20 mit 2 Kön. 25, 5) und die Schmach der gefallenen Tochter Zion noch durch den Hohn und die Schadenfreude der Nachbarvölker sehr vermehrt wurde (vgl. 1, 2. 5. 7. 8. 21. 2, 15. 3, 46. 4, 21 mit Ezech. 25, 3. 6. 8. 12. 15. 26, 2. 28, 24). Alle Schmach, mit der Jerusalem und Juda durch die Chaldäer von der ersten Deportation des Volks an bis zum völligen Untergange des Reichs mit der Zerstörung der Hauptstadt und der Verwandlung des Landes in eine dienstbare Provinz der babylonischen Monarchie überschüttet wurde, liegt dem heiligen Sänger schwer auf der Seele, und zwar um so schwerer, als er in dem furchtbaren Gerichte die gerechte Strafe Gottes für die Sünden seines Volks erkennen muss, welches durch falsche Propheten und verderbte Priester in seiner Gottlosigkeit bestärkt worden und in gänzliche Verstockung gerathen war (1, 5. 8. 14. 18. 2, 14. 3, 39—42. 4, 12—16. 5, 7). Aber aus dieser Erkenntniss entspringt auch eine Quelle des Trostes, welche das tiefgebeugte Gemüth des Propheten vor der Verzweiflung bewahrt. Gnade des Herrn ist es, dass das Volk nicht ganz vernichtet worden; seine Barmherzigkeit hat noch kein Ende; er wird nicht in Ewigkeit verwerfen, die auf ihn vertrauen, sondern denen, die ihre Sünde erkennen, sich zu ihm bekehren und seine Hülfe erflehen, vergeben und

---

dass aus jener Stelle der Chron. weiter nichts folge, als: lessus in Josiam factos adhuc exstitisse Chron. autoris tempore, non ea quae nos sub nomine איכה habemus lamenta istos esse de Josia threnos, und dass die Meinung, es habe damals kaum noch andere Klaglieder gegeben, mit den ausdrücklichen Worten der Chronik streite, quae carminum threnodicorum tum exstitisse collectionem diserte docent, cum isti de Josia threni in hunc librum relati esse dicantur.

den Feinden nach ihrem Thun vergelten, 1, 22. 3, 21 ff. 4, 21 f. 5, 19—22.

Dieser allen 5 Liedern gemeinsame Inhalt ist aber so vertheilt, dass im ersten mehr der Jammer über die Wegführung des Volks und die mit der Eroberung Jerusalems verbundenen Drangsale vorwaltet, im zweiten mehr die Schrecken der Zerstörung und Einäscherung der Stadt und des Tempels hervortreten, während der Prophet im dritten die schweren von ihm selbst erduldeten Leiden den Frommen zur Beherzigung vorführt, und ihnen in seinem Vertrauen auf den Herrn, in der Aufforderung zur Busse und der Hinweisung auf die ihm gewordene göttliche Durchhülfe den Weg zeigt, auf dem sie Trost in ihrem Elende, und Errettung aus dem Verderben suchen sollen *). Das vierte Lied beginnt zwar wieder mit tiefer Klage über das furchtbare Elend, welches mit der Belagerung, Eroberung und Zerstörung Zions über das Volk hereingebrochen, geht dann aber in eine ausführliche Darlegung der in diesem Unglücke sich offenbarenden göttlichen Strafgerechtigkeit über, und schliesst mit der Hoffnung, dass die Schuld Zions damit abgethan sein, und der Becher des göttlichen Zornes nun auf die Feinde, namentlich auf Edom, übergehen werde. Im fünften Liede endlich klagt die Gemeinde dem Herrn die Noth und Schmach, in der sie nach der Eroberung Jerusalems schmachtet und fleht um Wiederherstellung des frühern Gnadenverhältnisses.

---

*) Richtig bemerkt Ewald, poett. BB. I, S. 146 über dieses Lied: „Der Prophet mag hier vieles aus eigener Erfahrung reden, aber das Ganze, welches er aufstellt, ist mehr als seine eigene Persönlichkeit, es ist Muster und Vorbild für alle Einzelne“. Gleich richtig bemerkt Welte: „Was der Klagende hier von sich selbst sagt, gilt nothwendig von jedem wahren Theokraten, und beschreibt allgemein die mehr geistigen Leiden und Hoffnungen des Volks, so weit es noch ein wahrhaft theokratisches ist, während der einstweiligen Auflösung seiner nationalen Selbstständigkeit. Es ist daher die Frage, ob der Verf. nur seine eigene Lage oder die des theokratischen Volks beschreibe, eine unpassende; er thut beides zugleich, wie er dies sogar auch sprachlich durch den wiederholten Gebrauch der communicativen Rede (V. 20. 40—47) andeutet“. S. Herbst, Einleit. II, 2, S. 65.

In den verschiedenen Liedern lässt sich demnach ein gewisser innerer Fortschritt in der Darlegung des allen gemeinsamen Inhaltes wahrnehmen; jedoch weder ein eigentlicher Stufengang in der Schilderung des Zustandes der Stadt, wie de Wette S. 409 meint, noch auch ein bestimmter Parallelismus zwischen den drei ersten und den beiden letzten Gesängen, bei welchem, wie Ewald, poett. BB. I, S. 146 glaubt, der Gipfel und Wendepunkt des ganzen Klagebuchs im dritten Stück enthalten wäre. Denn schon im ersten und zweiten Liede erkennt der Sänger die Gerechtigkeit des vom Herrn über Stadt und Land verhängten Gerichtes an und fleht um Gnade (1, 17 f. 21 f. 2, 17—20), und im vierten und fünften ist die Klage nicht schwächer, obschon kürzer gefasst als in den beiden ersten Stücken.

Andere Ausleger und Kritiker wollten die einzelnen Lieder auf verschiedene Ereignisse beziehen. Nach Horrer in seiner Bearbeitung der Klagegesänge und Jahn (Einl. II, S. 572) handelt C. 1 von der Wegführung des Königs Jojachin, C. 2 von der Eroberung Jerusalems, C. 3 von den eigenen Leiden des Propheten, C. 4 von der Zerstörung Jerusalems und C. 5 von dem Zustande des Volks und Jerusalems nach der Zerstörung der Stadt; Pareau (threni Jer. p. 50) hingegen bezieht C. 1 auf die Belagerung Jerusalems, C. 4 auf den Einbruch der Chaldäer in die Stadt, C. 2 auf die Zerstörung der Stadt und des Tempels; nach Bertholdt (Einleit. S. 2319) wird in C. 1 die um Jerusalem herrschende Grabesstille, in C. 2 die Zerstörung der Stadt und des Tempels, und in C. 4 das Elend geschildert, welches in der belagerten und geängstigten Stadt geherrscht hat *). Aber schon diese bedeutende Differenz in der Inhaltsbestimmung von C. 1. 2 u. 4 unter Kritikern, welche in Beziehung auf den Inhalt von C. 3 und 5 mit einander übereinstimmen, weckt den Verdacht, dass sie die erstgenannten Lieder nicht

*) Eine ähnliche Vorstellung hegt Eichhorn, Einl. V, S. 245 f.; und nach der von Rosenmüller, Scholia p. 460 sq. aus einer alten Catene mitgetheilten Stelle hat schon Eusebius in den einzelnen Liedern verschiedene historische Beziehungen gefunden, namentlich C. 1 auf die erste Einnahme Jerusalems durch Nebucadnezar unter Jojakim bezogen, worin ihm einzelne spätere Exegeten gefolgt sind. Vgl. Carpzov, introd. III, p. 192.

richtig aufgefasst haben können. Dieser Verdacht wird bei unbefangener Betrachtung des wirklichen Inhalts derselben vollkommen bestätigt, indem z. B. in allen drei Liedern die Klage über die furchtbare Hungersnoth und Pest in Jerusalem vernommen wird (vgl. 1, 11. 19. 2, 11. 12. 20. 4, 4 f. 9 u. 10) und schon nach C. 1, 10 die Feinde ins Heiligthum gedrungen sind und alle Kostbarkeiten Jerusalems plündern — Züge, welche nur auf die Belagerung, Eroberung und Zerstörung Jerusalems unter Zedekia passen.

2. In Bezug auf die poetische Form der Klaglieder wurde schon oben S. 50 bemerkt, dass sie mit Ausnahme des letzten alphabetisch sind, der Gestalt, dass die drei ersten aus langen dreizeiligen Versen bestehen, deren Zeilen oder Stichen in der Regel noch durch eine Cäsur des Gedankens in zwei Absätze von ungleicher Länge getheilt sind, ausserdem im dritten die alphabetische Structur bis auf die Zeilen ausgedehnt ist, so dass jeder Vers dreimal mit demselben Ordnungsbuchstaben beginnt und deshalb von den Masorethen in drei Verse zerlegt worden. Das vierte besteht aus zweizeiligen langen Versen mit derselben Cäsur wie die vorhergehenden, und das fünfte endlich aus 22 kurzen zweizeiligen Versen, ohne alphabetische Ordnung, obgleich die Zahl der Verse auf die Buchstabenzahl des Alphabets beschränkt ist. Doch ist die alphabetische Form nicht ganz streng durchgeführt, sondern hie und da wie in vielen alphabetischen Psalmen in der Weise durchbrochen, dass nicht nur die Zeilen an Länge oft sehr ungleich sind *), sondern auch in 1, 7 u. 2, 19 vierzeilige Verse mitten unter dreizeiligen stehen **), und in C. 2. 3 und 4 der Phevers vor dem Ainvers steht, während C. 1 die richtige Folge der Buchstaben hat. Die neuern Kritiker haben meist nur diese letzte Abweichung von der alphabetischen Regel ins Auge gefasst, und sie auf verschiedene Weise zu erklären gesucht, entweder durch die Annahme einer von den Abschreibern ausgegangenen Umstellung der betreffenden Verse ***) oder durch die Hypothese von Schwankun-

---

*) Die Belege hiezu giebt Pareau, threni Jerem. p. 53 sqq.

**) In diesen Stellen will Ewald l. c. das eine Versglied aus dem Texte werfen, aber ohne kritische Berechtigung dazu, nach rein subjektivem ästhetischen Geschmacke.

***) So Kennikot, dissert. general. §. 23 u. Jahn Einleit. II,

gen in der Reihenfolge der Buchstaben des Alphabets *). Allein das erste Auskunftsmittel wird schon durch die dreimalige consequente Wiederkehr derselben Erscheinung als ungenügend erwiesen, indem ein Abschreiber ebenso wenig als der Dichter selbst dreimal hintereinander denselben Fehler machen konnte, das andere aber wird theils durch die richtige Reihenfolge der Buchstaben im ersten Liede, theils auch schon dadurch widerlegt, dass von einem solchen Schwanken in der Anordnung des Alphabets nirgends eine historische Spur anzutreffen ist **). Die neuesten Kritiker gestehen daher ziemlich offen, dass sie keinen zureichenden Grund für diese Abnormität angeben können ***). — Fasst man hingegen die andern Freiheiten im Versbau mit ins Auge, so kann es kaum zweifelhaft bleiben, dass der Dichter selbst sich nicht sklavisch an die Fesseln der alphabetischen Structur gebunden, sondern diese Form nur soweit strenge festgehalten hat, als sich der Gedanke ohne Künstelei in dieselbe fügte; vgl. oben S. 58. Denn wie in den andern alphabetischen Liedern der Hebräer, so ist auch hier die alphabetische Form keine willkührlich gewählte poetische Künstelei, sondern durch den Inhalt der Lieder dem Dichter nahegelegt. Das Klagelied als einfacher Ausdruck des innersten Seelenschmerzes wird jederzeit mehr aus einer Reihe von Empfindungen, Gefühlen und Gedanken bestehen, als in wohlgeordneter logischer Disposition und innerlicher, organischer Gliederung der die Seele bewegenden Gedanken einhergehen. Denn wie Kalkar l. c. p. 50 treffend bemerkt, in luctu gravissimo quasi timet saepe animus, ut suum dolorem satis gravibus verbis ad aliorum misericordiam movendam exprimat; non leniter, non imagine semel adhibita exponit quae vult, sed

---

S. 574. Vgl. dagegen Michaelis, orient. und exeg. Bibl. Bd. 20, S. 34 f.

*) So Grotius, Chr. B. Michaelis, Wiedenfeld, d. Klagelieder S. 8 und Ewald, poett. BB. I, S. 143.

**) Vgl. Sommer, bibl. Abhandl. I, S. 145 f., wo dieser Punkt ausführlich besprochen ist.

***) S. Welte a. a. O. S. 68; Sommer a. a. O. und Kalkar l. c. p. 55, welcher sie ex παλαιόγραφίας nunc quidem nobis incognita et fortasse adhuc indaganda ratione quadam ableiten will.

sensibus saepius repetitis, sed singulis calamitatum partibus saepius revocatis, quo penitus eas in audientium inculcet animos. Diese Bemerkung findet ihre vollständige Anwendung auf den Sänger unserer Klaglieder, von dem schon Lowth, de s. poesi Hebr. p. 450 sehr richtig sagt: Patriae perditae et extinctae luctuoso carmine quodammodo parentans, et veluti in exequiis ejus prosequendis lugentis personam gerens, quicquid ejus animo in tot tantisque miseriis primum obversatur, quicquid maxime calamitosum videtur et miserabile, quicquid ei praecipit instans dolor, id subito quasi in re praesenti exprimit et effundit. In eisdem rebus haeret plerumque et immoratur diutius; eadem novis vocibus, imaginibus, figuris variat et amplificat; ita ut fiat potius rerum prope similium coacervatio quaedam ac cumulus, quam plurium et diversarum subtilis aliqua connexio, atque per gradus ordinate facta deductio. Für diesen Zweck war aber die alphabetische Struktur der Lieder die geeignetste Form, um den Klagen den Charakter sowohl der gebundenen Rede als der erschöpfenden Vollständigkeit zu geben. Im fünften Liede, wo die Klage sich in ein Gebet auflöst, musste daher die für die Befolgung des alphabetischen Schemas unerlässliche Reflexion dem freien und natürlichen Ergusse der Empfindungen weichen, weshalb hier die alphabetische Struktur aufhört, und auch die Verszeilen weit kürzer werden, weil die klagende Seele im Gebete leichter aufathmet *).

§. 315.

Verfasser und Abfassungszeit der Klagelieder.

Als Verfasser der Klagelieder nennt die Ueberlieferung den Propheten Jeremias, dem sie schon in der Alexandrinischen

*) Dass in den beiden letzten Liedern mit der steigenden Ruhe Umfang und Schwere der Verse abnehme, hat Ewald S. 147 richtig erkannt; um so unbegreiflicher erscheint es daher, dass dieser Gelehrte das Fehlen der alphabetischen Struktur im fünften Liede nicht anders zu erklären weiss, als aus dem schon von Bertholdt S. 2320 vorgebrachten ganz äusserlichen Grunde, dass der Dichter durch einen Zufall verhindert worden sei, die letzte Hand daran zu legen.

Uebersetzung ausdrücklich zugeschrieben werden *). Dasselbe bezeugen Josephus (Antiq. X, 5, 1), die Kirchenväter Origenes bei Eusebius (h. eccl. 4, 25) und Hieronymus in Prol. gal. et Comment. ad Zach. 12, 11, und der Talmud in Baba battr. fol. 15. col. 1. Dieses Zeugniss der Tradition wird durch den Inhalt, den Geist und die Sprache dieser Lieder vollkommen bestätigt. Der Dichter tritt uns überall nicht allein als Augenzeuge der furchtbaren Katastrophe, welche Jerusalem und das ganze Land betroffen hat, entgegen, sondern auch als einer, der selbst das Schwerste miterfahren und erduldet hat; vgl. 2, 11. 4, 17—20 und C. 3 und 5. Wie in den Weissagungen des Jeremias, so werden auch hier als Ursachen der Verbannung des Volks, der Zerstörung Jerusalems und des Tempels genannt die Missethaten und schweren Verschuldungen des Bundesvolkes (vgl. 1, 5. 8. 14. 22. 3, 39. 42. 4, 6. 22. 5, 16 mit Jer. 13, 22. 26. 14, 7. 16, 10 ff. 17, 1 ff.), sein sündliches Vertrauen auf falsche Propheten und ruchlose Priester (vgl. 2, 14. 4, 13—15 mit Jer. 2, 7. 8. 5, 31. 14, 13. 23, 11 ff. C. 27 u. s. w.), sein falsches Bauen auf die Sicherheit in Jerusalem (vgl. 4, 12 mit Jer. 7, 3—15), sein eitles Hoffen auf die Hülfe ohnmächtiger und treuloser Bundesgenossen (vgl. 1, 2. 19. 4, 17 mit Jer. 2, 18. 36. 30, 14. 37, 5—10). Dieselben Leiden, welche den Jeremias seiner Weissagungen wegen trafen, die schweren Seelenkämpfe, die er zu bestehen hatte, ergingen über den Sänger des dritten Klagliedes und wurden von ihm durchgekämpft; vgl. C. 3 mit Jer. 15, 15 ff. 17, 13 ff. 20, 7 ff., besonders 3, 14 mit Jer. 20, 7 und 3, 64—66 mit Jer. 17, 18.— Der aus den Klagliedern hervorleuchtende Geist des heiligen Sängers stimmt ganz mit dem Charakter des Propheten Jeremias überein; wir finden hier dasselbe „weiche Gemüth voll sanfter und zarter Empfindung“, wie in den

---

Eben so äusserlich will Kalkar p. 52 den Grund in dem längern Zeitraume suchen, der zwischen der Abfassung des vierten und fünften Liedes liegen soll.

*) Vgl. die in dieser Uebersetzung stehende einleitende Notiz: *Καὶ ἐγένετο μετὰ τὸ αἰχμαλωτισθῆναι τὸν Ἰσραὴλ, καὶ Ἱερουσαλὴμ ἐρημωθῆναι ἐκάθισεν Ἱερεμίας κλαίων, καὶ ἐθρήνησε τὸν θρῆνον τοῦτον ἐπὶ Ἱερουσαλὴμ, καὶ εἶπε.*

Weissagungen dieses Propheten, den „Mann der Wehmuth und der Klage“ *), der jedoch bei aller natürlichen Zaghaftigkeit und Hinneigung zum Schwermuth das Vertrauen auf den Herrn und die Hoffnung, dass seine Barmherzigkeit und Treue sich seines mit Schmach gesättigten Volkes noch erbarmen werde, nicht aufgiebt; vgl. 3, 21—32 und 5, 19—22. Sodann finden wir das den Jeremias so charakterisirende sich Anlehnen an die Aussprüche des Gesetzes auch in den Klagliedern wieder, wie Kueper, libr. sacr. interpr. p. 45—47 im Einzelnen nachgewiesen hat. Endlich stimmt auch die Sprache unserer Lieder, obwohl sie, wie es bei dem eigenthümlichen Inhalte derselben nicht anders erwartet werden kann, einzelne eigenthümliche Wörter hat **), mit der Sprache des Jeremias überein. Vgl. מְגוּרַי מִסָּבִיב 2, 22 mit מָגוֹר מִסָּבִיב Jer. 6, 25. 20, 3. 10. 46, 5. 49, 29; den häufigen Gebrauch von שֶׁבֶר und שֶׁבֶר בַּת עַמִּי 2, 11. 13. 3, 47. 48. 4, 10 mit Jer. 4, 6. 20. 6, 1. 14. 8, 11. 21. 14, 17. 30, 12. 15 u. ö., von מַיִם oder יָרַד דִּמְעָה 1, 16. 2, 11. 18. 3, 48 f. mit Jer. 8, 23. 9, 17. 13, 17. 14, 17. endlich Stellen wie 3, 14 mit Jer. 20, 7; 3, 15 mit Jer. 9, 14 und 23, 15; 3, 47 mit Jer. 48, 43; 3, 52 mit Jer. 16, 16; 4, 21 mit Jer. 25, 15. 27; und 1, 8 f. mit Jer. 13, 21 und 26. Das Nämliche gilt von der Diction, in der die für diesen Propheten charakteristische Vernachlässigung des Styls, Monotonie und häufige Wiederholung derselben Gedanken und Bilder nicht zu verkennen ist, obwohl dieselbe hier im Ganzen reicher ist an erhabenen Bildern und kraftvollen Schilderungen als dort; so dass Pareau seine genaue und ausführliche Begründung dieses Punktes in den observatt. generalior. vor seinem Commentar §. 6—8 mit dem Resultate beschliesst: Non tantum regnant in Threnis varii illi characteres, quos stilo Jeremiae proprios esse vidimus, verum etiam manifesto cernitur in eorum scriptore animus tener, lenis ad quaevis tristia

---

*) Vgl. Th. II, Abth. 2, S. 198.

**) Vgl. נִשְׂקַד 1, 14. יָעִיב 2, 1. שָׂתַם 3, 8. כָּפַשׁ 3, 16. צָפַד 4, 8. תַּאֲלָה und מְגִנַּת־לֵב 3, 65, und eigenthümliche Wortbildungen wie מִשְׁבָּת 1, 7. מַדּוּחִים 2, 14. פּוּגָה 2, 18. 3, 49 u. a. mehr.

facile commotus, ac dolorem aegre ferens. Quod autem in iis frequentius observetur, quam in sermonibus Jeremiae propheticis, dictionis sublimitas et brevitas majorque imaginum copia et pulchritudo, atque conceptuum vis et intentio: illud vix aliter fieri potuisse agnoscemus, si ad argumenti naturam attendamus, quo vehementer affici debuerit Jeremias; etc. p. 40.

Bei diesem Sachverhältnisse kann es nicht befremden, dass die Zweifel einiger Kritiker an der jeremianischen Abfassung der Klaglieder keinen Eingang gefunden. Ausser von dem gelehrten Sonderling Herm. van der Häardt *) sind sie dem Propheten abgesprochen worden in der Tübinger theolog. Quartalschrift 1819, H. 1 **), sodann nur vermuthungsweise von Augusti (Einl. ins A. T. S. 227) und von Conz ***), welcher letztere theils aus der verschiedenen alphabetischen Form und bei C. 5 aus dem Fehlen der alphabetischen Structur, theils aus der Verschiedenheit des Tones in den Gedichten und der Ungleichheit der Sprachweise schliesst, dass die fünf Lieder von mehrern Verfassern, wenigstens nicht alle von Jeremias seien, aber diese Verschiedenheiten wirklich nachzuweisen und zu begründen unterlassen hat, so dass wir seiner Behauptung keinen höhern Werth zuschreiben können, als den eines aus unklarer Empfindung geflossenen Geschmacksurtheils, welches in Sachen der Kritik niemals entscheiden kann †). Sodann hat auch Kalkar l. c. p. 57 sqq. gegen die jeremianische Abfas-

---

*) In einem zu Helmstädt 1712 herausgegebenen Programme wollte er aus der Verschiedenheit des Styls beweisen, dass die fünf Lieder von fünf verschiedenen Verfassern gedichtet seien, und zwar von Daniel, Sadrach, Mesach, Abednego und dem Könige Jechonja. Vgl. darüber Wolf, biblioth. hebr. II, p. 153.

**) Nach einer von Goldwitzer, d. Klagl. S. 1 und Kalkar p. 56 gegebenen Notiz.

***) In E. G. Bengel's Archiv f. d. Theologie, Bd. 4, S. 161 f. und 422 ff.

†) Das einzige spezielle Moment, welches Conz anführt, dass nämlich C. 5, 21 „offenbar auf eine Stimme aus weiter Ferne" von Judäa hindeute, gereicht dieser Kritik nicht zu besonderer Empfehlung.

sung unserer Lieder zwei Bedenken erhoben, ohne denselben übrigens entscheidende Kraft beizumessen, einmal die Stellung derselben unter den כתובים im hebräischen Canon, sodann den Umstand, dass die griechische Uebersetzung derselben in der LXX von einem andern Verfasser sei als die der Weissagungen des Jeremias. Allein wie dieser letzte Umstand etwas gegen die Abfassung des hebräischen Originals von Jeremias beweisen und gar als ein maximum et gravissimum argumentum dagegen bezeichnet werden kann, vermag ich wenigstens nicht einzusehen. Was berechtigt zu der Voraussetzung, dass zwei verschiedene Schriften eines Verfassers nur von einem Uebersetzer hätten ins Griechische übertragen werden dürfen? Und werden nicht gerade in der LXX die Klagelieder ausdrücklich dem Jeremias zugeschrieben? Die Stellung der Threni unter den כתובים aber erklärt sich vollständig aus ihrem subjektiv liturgischen Charakter, wodurch sie sich von den prophetischen Weissagungen wesentlich unterscheiden.

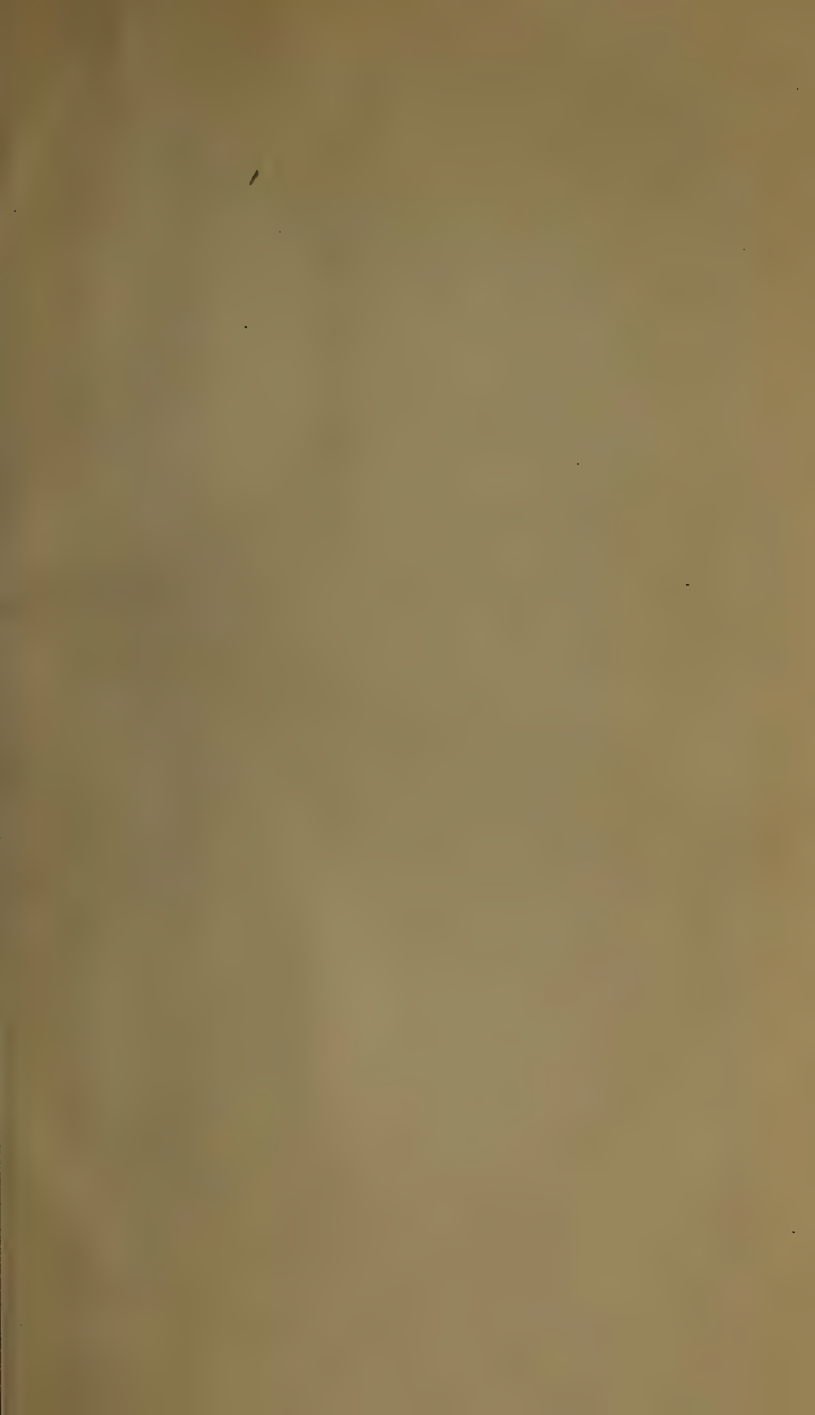
Ueber die Abfassungszeit urtheilen Pareau p. 50 und Eichhorn, Einl. V, S. 245, dass die fünf Lieder nach und nach zu verschiedenen Zeiten gedichtet worden seien, und zwar nach Pareau auch in andrer Reihenfolge als sie in unserm Buche stehen, zuerst C. 1, nachdem die durch Anrücken der Aegypter (Jer. 37, 5) unterbrochene Belagerung Jerusalems durch die Chaldäer wieder begonnen hatte, sodann C. 3, nachdem Jeremias aus der Grube gezogen war (Jer. 38, 6—13), darauf C. 4 als die Chaldäer in die Stadt einbrachen und den fliehenden König gefangen nahmen (Jer. 39, 1—5. 2 Kön. 25, 1 ff.), hiernach erst C. 2 bei der Zerstörung Jerusalems und Verbrennung des Tempels, endlich C. 5 nach derselben. Allein bei dieser Annahme wird nicht nur der im vorigen §. dargelegte innere Zusammenhang der Lieder völlig verkannt, sondern auch übersehen, dass schon in 1, 10 die Eroberung Jerusalems angedeutet ist, und dabei noch die Verschiedenheit der Form statt aus dem Inhalte erklärt, ganz äusserlich auf Rechnung der verschiedenen Zeiten gesetzt. — Alle fünf Lieder stehen in organischem, innerlichen Zusammenhange, und sind als einheitliches Ganzes nach der Zerstörung Jerusalems verfasst, und zwar sehr bald nach derselben, da sie durch und durch das Gepräge der frischen und lebhaftesten Erinnerung an die Schrecken dieser entsetzlichen Katastrophe an sich tragen.

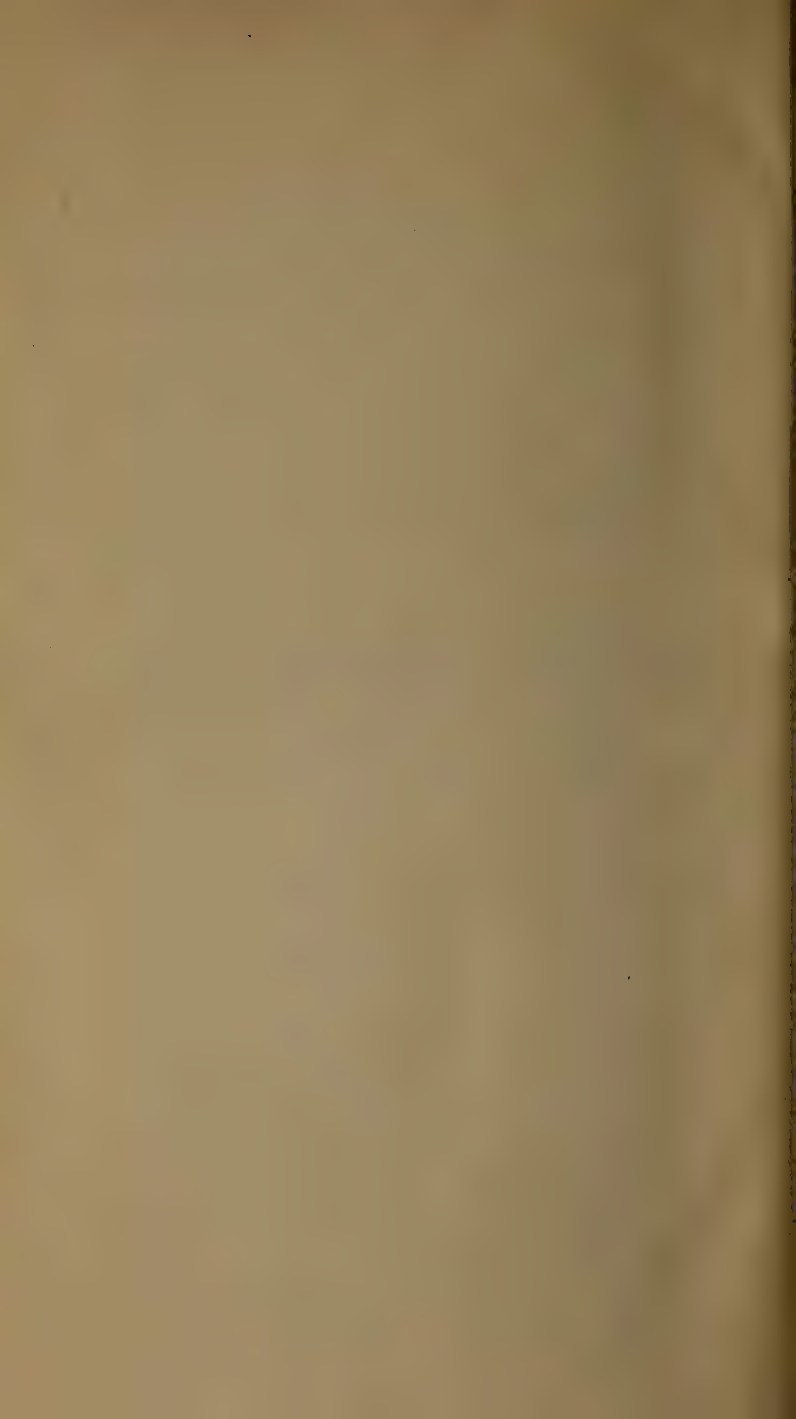
Exegetische Hülfsmittel: die Commentare von J. Calvin (Genf 1563 u. ö., zuletzt im 4. Bd. der Opera), Sanctius (Lugd. Bat. 1618), J. Tarnòv (Rost. 1624 u. ö., zuletzt Hamb. 1707), Chr. B. Michaelis (1720), Pareau (Lugd. Bat. 1790), Rosenmüller, Maurer, Kalkar (Hafn. 1836); die Uebersetzungen mit Anmerkungen von Riegler (Erlang. 1814), Conz (a. a. O.), Goldwitzer (1828), Wiedenfeld (Elberf. 1830), Ewald (im 1. Th. der poett. BB.).

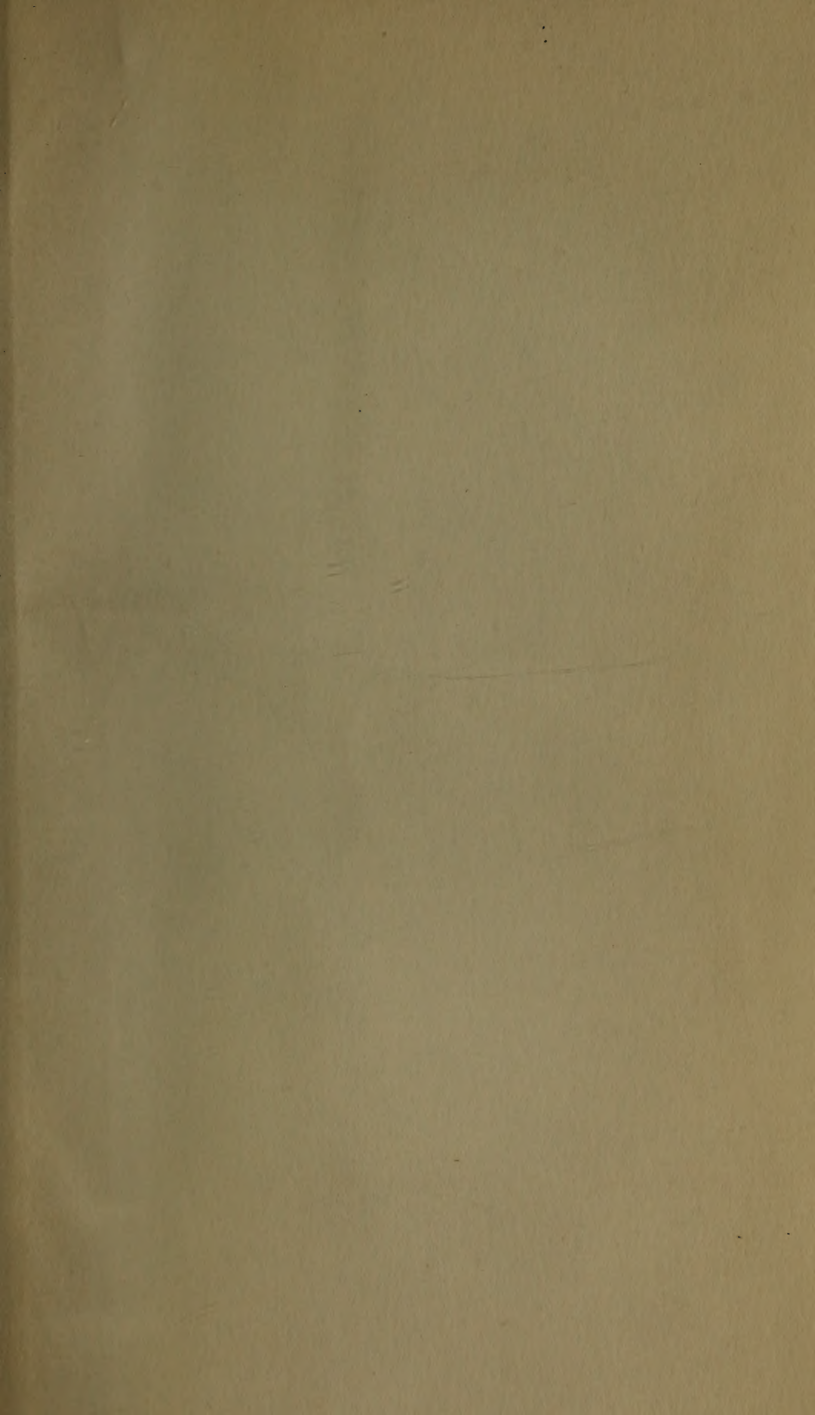
Verbesserung.

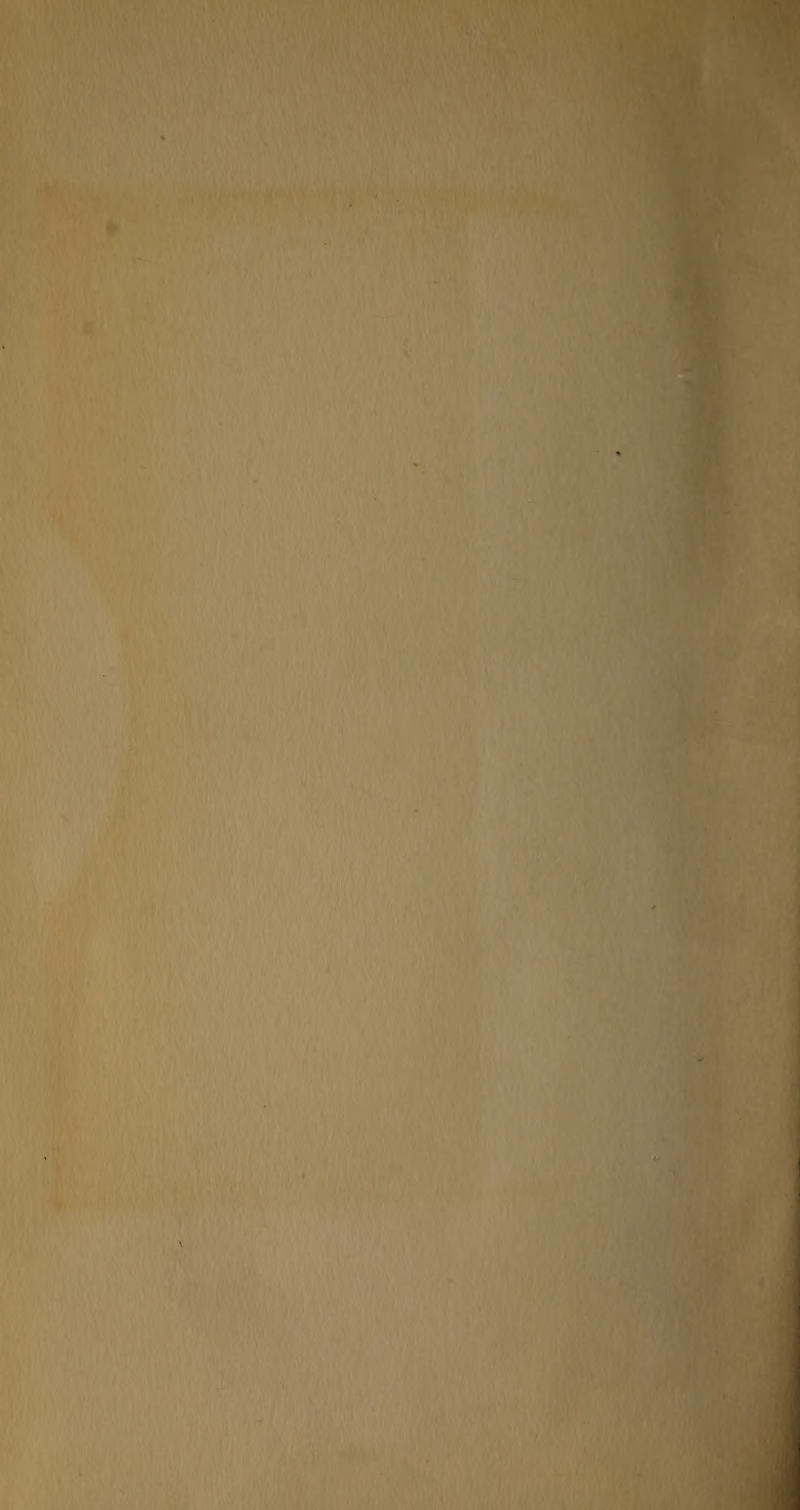
S. 52. Z. 5 von unten lies: nicht alle Abweichungen den Abschreibern zur Last legen.

Druck der J. J. Barfus'schen Universitäts-Buchdruckerei
in Erlangen.









BINDING LIST MAR 1 1943

University of Toronto Library

DO NOT REMOVE THE CARD FROM THIS POCKET

Acme Library Card Pocket
LOWE-MARTIN CO. LIMITED

Bib.Lit
H

13399
Hävernick, Heinrich Andreas Christopher
Handbuch der historisch-kritischen Einleitung in das Alte Testament. Vol.3.

